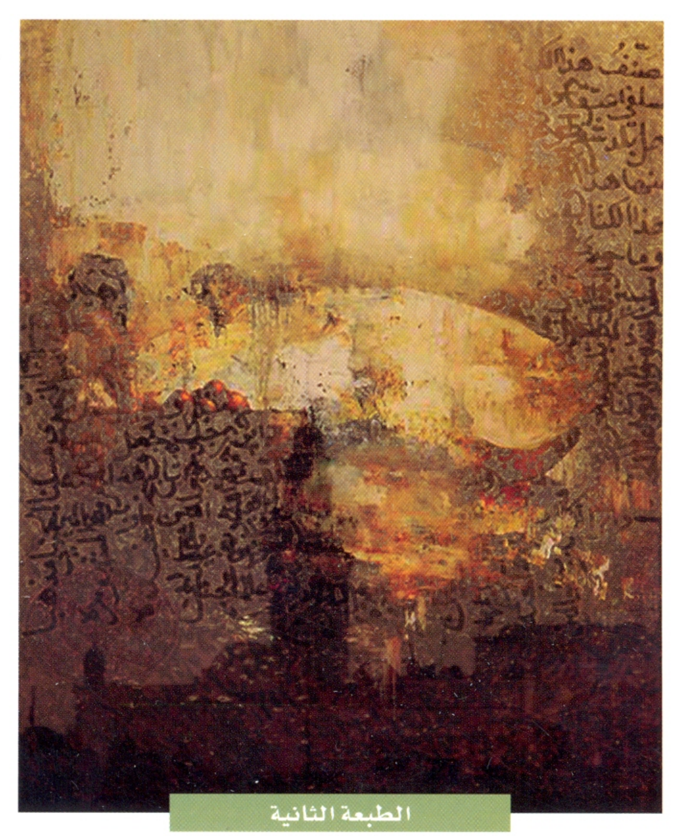


عُلَماءُ الإسْلام

تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين



الطبعة الثانية

د. محمّد نبيل مُلين

ترجمة

د. محمّد الحاج سالم عادل بن عبدالله



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

عُلَمَاءُ الإسْلام

تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية
بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين



عُلَمَاءُ الإسْلام

تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين

د. محمّد نبيل مُلين

ترجمة

د. محمّد الحاج سالم   عادل بن عبدالله



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

مُلين، محمد نبيل

علماء الإسلام: تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين/ محمد نبيل مُلين؛ ترجمة محمد الحاج سالم وعادل بن عبد الله.

٤٣٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٩٩ - ٤٣٢.

ISBN 978-614-431-026-7

١. العلماء المسلمون. ٢. السعودية - تاريخ. أ. الحاج سالم، محمد (مترجم). ب. ابن عبد الله، عادل (مترجم). ج. العنوان.

922.97

عنوان الكتاب بالأجنبية

Les Clercs de l'islam
Autorité religieuse et pouvoir politique
en Arabie Saoudite XVIII^e^-XXI^e^ Siècle

par Nabil Mouline

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١

الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

تنويــه من المترجميــن

قمنا بمراجعة جميع الإحالات من مصادرها الأصليّة باللّغة العربيّة، وأثبتنا الاستشهادات الأصليّة منها.

وتتضمَّن هذه الترجمة بعض الملاحظات المساعدة على تتبّع المظانّ أدرجها المترجمان في الهوامش وعليها علامة نجمة بين هلالين(*).

إهــداء

إلى

زوجتــي

هنـد..

«إذا اقترحنا على جميع النّاس أن يختاروا من بين الأعراف الموجودة أحسنها، فسنرى أنّ كلّا منهم سيختار أعراف بلده؛ لأن الجميع بلا استثناء يرى أعرافه هي الأفضل؛ ولهذا فمن المستبعد أن يعبث أحد بمثل هذه الأمور إلا إذا كان فاقداً للعقل».

هيرودوت [ت ٤٢٠ ق.م]، **التاريخ**، الكتاب الثالث، الفقرة ٣٩، الأعمال الكاملة، باريس، ١٩٨٩، ج ٣، ص ٢٣٥.

Hérodote, *L'Enquête*, III, 39, *Œuvres complètes*, Paris, 1989, t. III, p. 235.

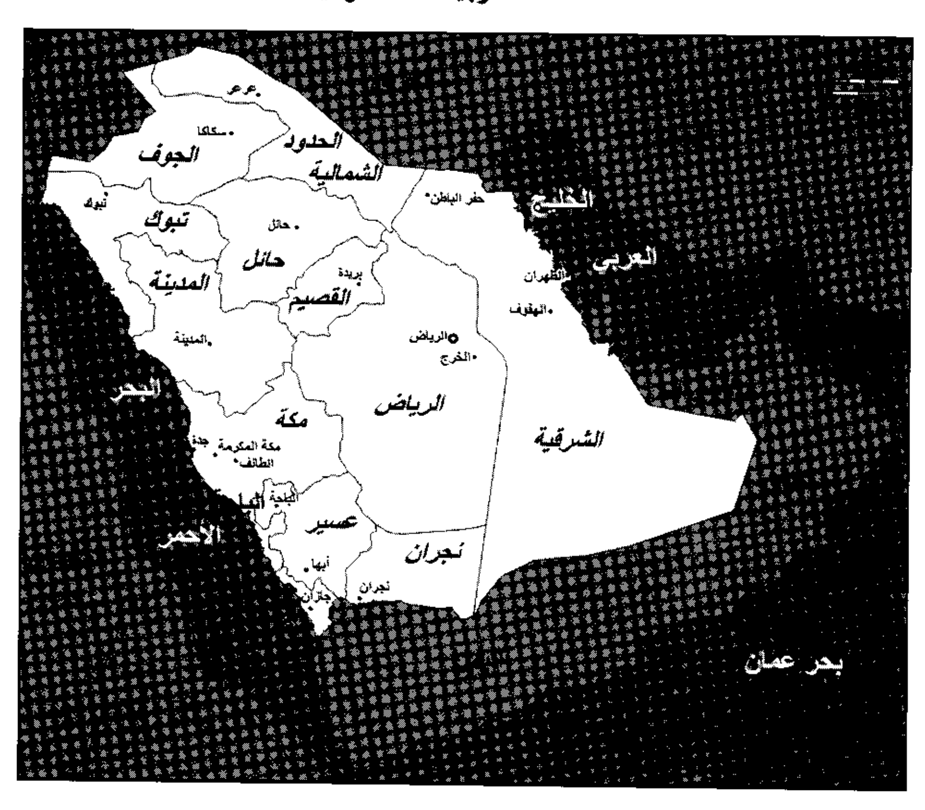
* * * * *

«يمكن لتاريخ الوهابيّين أن يثير في قادم الأيّام أكبر قدر من الاهتمام؛ لما لهم من إمكانيّة التأثير في موازين قوى الدّول المحيطة بهم، شرط أن يتخفّفوا من صرامة مبادئهم وأن يعتمدوا نظاماً أكثر تحرّراً».

دومينغو باديا إي ليبليش (المعروف بعليّ باي العبّاسي) [ت ١٨١٨م]، **رحلة علي باي العباسي في إفريقيا وآسيا**، باريس، ١٨١٤، الجزء الثاني، الفصل العشرون، ص ٤٤٠.

Domingo Badia y Leblich dit 'Alî Bây al-'Abbâsî (m.1818), *Voyage d'Ali bey el Abbassi en Afrique et en Asie*, Paris, 1814, t. II, chap. XX, p. 440.

المملكة العربية السعودية



المحتويـــات

مقدمة

أ ـ العلماء بين الرسالة والتاريخ

«**العلماء ورثة الأنبياء**»[١]. هذا الحديث المنسوب إلى النبي محمّد (ت٦٣٢م)[*] يعرب عن الأهميّة التي توليها الثقافة العربيّة الإسلاميّة لحملة العلم الشرعي، فعلى الرغم من أنّ الإسلام يسمح لجميع أتباعه، نظريّا، بأن يكونوا سواسيّة في الاتّصال بالله، إلا أنّه بدا من الضروري، من حيث الممارسة، أن تتشكّل مجموعة من «الخبراء» المؤهلّين لتفسير النصوص المقدسة وتنظيم شؤون العبادة. بعبارة أخرى، إنّ تمثيل الغيبيات وتأطير المعتقدات وضبط السلوكيّات داخل المجتمع من أجل الفوز في الدّنيا والآخرة يفترض «**وجود رجال دين محترفين، متعلّمين ومستقلّين، منشغلين باستمرار بشؤون العبادة ومسائل هداية النفوس**»[٢]. ذلك أنّ الأديان، كما يقول إميل دوركايم (Émile Durkheim)، تختفي ما لم تدعمها أنشطة شعائريّة وعبادات منتظمة[٣].

وقد اشتقّ مصطلح العلماء من الجذر «ع ل م» الذي تشير مختلف مشتقّاته في القرآن عادة إلى المعرفة والدّراية الموصلتين إلى

---

(١) الحديث بتمامه هو: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّهُ لَيَسْتَغْفِرُ لِلْعَالِمِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، حَتَّى الْحِيتَانُ فِي الْمَاءِ، وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ، لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلاَ دِرْهَمًا، وَإِنَّمَا وَرِثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ، أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ». انظر: أحمد بن حنبل، **المسند**، الحديث رقم ٢٠٧٢٣؛ الدّارمي، **السّنن**، الحديث رقم ٣٤٦؛ الترمذي، **السنن**، الحديث رقم ٢٦٠٦؛ ابن ماجة، **السنن**، الحديث رقم ٢١٩.

(*) كلّ التواريخ الواردة في هذا العمل ميلادية ما لم يقع التنصيص على خلاف ذلك **[المترجمان]**

(٢) Max Weber, *Économie et société*, t. I, p. 451.

(٣) Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, p. 488 et p. 494.

الحقيقة(٤). ومن هنا، فلن يكون مستغرباً أن يتمّ اختيار المصدر «علم» منذ أواخر القرن السّابع الميلادي للإشارة إلى كلّ معرفة متعالية من أصل إلهي، أي تلك المستندة إلى القرآن الكريم ثمّ تدريجيًّا إلى الحديث النبويّ(٥)، إلا أنّ تلك المعرفة، وفقًا للنصّ القرآني، لا يمكنها أن تكون في متناول الإنسان ما لم يكن مسلّحاً ببعض المعارف الفكريّة والرياضة الروحيّة(٦). وفي هذا المنظور، برزت مؤسّسة محدّدة المعالم متميّزة عموماً بمسيرتها ونوعيّة تنشئتها الاجتماعيّة تحت ظلّ الخلافة الأمويّة (٦٦١ ـ ٧٥٠م)، قبل أن تفرض نفسها خلال القرن الأوّل من الخلافة العباسيّة (٧٥٠ ـ ١٢٥٨م)، ألا وهي مؤسّسة العلماء(٧). وقد ترافق صعود هذه المؤسّسة مع تكريس الشّريعة باعتبارها الرّوح الحقيقيّة للحضارة الإسلاميّة الكلاسيكيّة(٨).

وبما أنّ العلماء نصّبوا أنفسهم مؤتمنين على هذا الجوهر؛ فقد كان عليهم، وهم «أصحاب المعرفة الدينيّة»، أن ينتظموا بسرعة في هيئات (corporations)، بغضّ النظر عن انتماءاتهم السياسيّة والدينيّة، من أجل حماية أنفسهم ثمّ بالأخصّ للتّأثير في شؤون المدينة الإسلاميّة الدّنيويّة والأخرويّة، إن لم يكن التحكّم بها. ونقصد بنعت هيئة في هذا السّياق، المبادئ التنظيميّة لهذه المهنة/الدّعوة على أساس مشاركة أغلبيّة أعضائها

---

(٤) محمّد فواد عبدالباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ص ٤٦٩-٤٨٠. وانظر بخصوص هذا المصطلح:

Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leyde, 1970.

(٥) Hamid Dabashi, *Authority in Islam: from the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, New Brunswick, 1989; Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbâsids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leyde, 1997.

(٦) انظر **القرآن الكريم**، ٤/٨٣، ٩/١٢٢، ١٧/١٠٧، ٢٢/٥٤، ٢٨/١٤ و٨٠، ٢٩/٤٩، ٣٥/٢٨، ٣٩/٩، ٥٨/١١.

(٧) يشير مصطلح العلماء أساساً إلى المحدّثين والفقهاء، وقد استخدمت خلال القرون الأولى أيضاً أسماء أخرى عديدة: القرّاء، الزهّاد، الأخباريّون، الخ. كما يمكن لمصطلح العلماء أن يشير أيضاً إلى النحويّين والمؤرّخين والأدباء، الخ.

(٨) نلاحظ أنّ العلماء تمكّنوا منذ أوائل القرن التاسع من إضفاء القداسة على دورهم الوظيفي بصفة نهائيّة من خلال تكريس أقسام كاملة من مسانيد الأحاديث النبوية لامتداح العلم والعلماء، ولا سيما المحدّثين.

في تنظيمها ورعايتها. ولا ترتكز هويّة هذه المؤسّسة على نمط معيّن من التّنظيم، إذ يختلف باختلاف الزّمان والمكان، بل على نظام مؤسسي قائم على الإحساس بانتماء جماعي (المعرفة، التمثلات، المرجعيّات، طقوس التّعليم، الخ). وهذا يعني أنّ أعضاءها لا بدّ لهم من تقاسم معتقدات مشتركة، دون أن يمنع ذلك وجود مصالح خاصّة من جهة أخرى؛ فمؤسّسة العلماء مثلها مثل أيّ مؤسّسة منوط بها تنظيم المعنى، لا تخلو من نزاعات تأويليّة وتضارب في المصالح.

وابتداء من النّصف الثاني من القرن التاسع، أضحى مفهوم العلماء يشير إلى دور اجتماعي ديني واضح يتمثّل في تنظيم الشعائر والمعاملات الدينية، والنّهوض بها، وتأمين انتقالها بين الأجيال. وبسبب الدّور المركزي للشّريعة في جميع قطاعات المجتمع الإسلامي، وشبه الاحتكار للقراءة والكتابة ونقل المعرفة، فقد أضحى العلماء فاعلاً جماعيًّا[٩] يتمتع بميزات خاصة في مجالات عدّة، وقد أدّى هذا الأمر إلى مراكمة وظائف يمكننا رسم ملامحها النمطيّة المثاليّة (idéal-typique)، مع الأخذ في الاعتبار اختلاف المسارات التاريخيّة والمعتقدات السياسيّة والدينيّة.

العلماء هم ـ في المقام الأوّل ـ فنّيو عبادات على حدّ تعبير ماكس فيبر (Max Weber)، مناط بهم إرشاد النّاس إلى سبل النّجاة. ولتحقيق ذلك، تكفّلوا بالوظائف التعبديّة والدعويّة والفقهيّة واللاهوتية، ويكمن عمل العلماء في المجالين الأخيرين في تفسير النّصوص الدينيّة من أجل تحقيق هدف مزدوج: تحديد موجبات الإيمان الحسية والغيبية ولوازمه (العقيدة) من جهة، وتحديد السلوكيّات والممارسات الاجتماعيّة الدينيّة (العبادات والمعاملات) من جهة أخرى. وبُعيد انتهائهم من مهمّة الجمع والتّنظيم والتخريج والعقلنة، باشر العلماء عمليّة نشر وتثبيت الإيمان عن طريق التّواصل شبه اليومي مع الجمهور، من خلال تنظيم شؤون الصلاة والتّدريس والوعظ والمناسك والإفتاء والكتابة، الخ.

---

(٩) من المفيد في هذا الصّدد، أن نلاحظ أنّ اللّغات الأوروبيّة الرئيسيّة تستعمل مصطلح «علماء» ('ulamâ') في صيغة الجمع (ouléma في الفرنسيّة، ulama في الإنجليزيّة) للدّلالة على كلّ من الفرد والجماعة وهو ما يوحي بأنّ الأوروبيين كانوا يتمثّلون رجال الدين الإسلامي بوصفهم فاعلاً جماعيًّا لا مجرّد كمّ من الأفراد.

وقد انبثقت تدريجيًّا عن بروز هذه المنظومة المعرفية المتجانسة التي شيدها العلماء إمبرياليّة ثقافيّة (ناتجة عن مركزيّة الشّريعة)، أي الرغبة في الهيمنة على جميع مجالات المعرفة، وهي الهيمنة التي لن تتلاشى تدريجيًّا إلا انطلاقًا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد تمكّن العلماء من خلال احتكار العلم الشرعي، الذي كان يعتبر وحده العلم الصّحيح بوصفه مأخوذاً مباشرة عن النبيّ من خلال سلسلة إسناد متّصلة، من السيطرة على مختلف قنوات نقل المعرفة، وتمكنّوا بالتالي من فرض نظرتهم إلى الكون على قسم كبير من النّاس، لا سيّما النّخب. لقد سيطروا في نفس السّياق على ثقافة الخاصّة (la haute culture) التي كانت تمثّل خير وسيلة للترقيّ الاجتماعي وفرض الذّات، وذلك من خلال السّيطرة على أهم روافد الإنتاج العلمي ولا سيما الفقه والأدب والتاريخ[١٠].

ولكن لفرض وجهة نظرهم ونشرها، فقد كان العلماء في حاجة إلى النظام والأمن، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، استندوا أساسًا إلى السلطة السياسيّة من خلال صفقة توافقية، أي تحالف ضمني أو معلن قائم على تبادل مادي ومعنوي، يضمن لكلا الطرفين المتربّعين على قمّة الهرم الاجتماعي مصالحهما الدينية والدنيوية التي تحظى بقبول النّاس ولو ضمنيًّا[١١]، ففي حين حصلت السلطة السياسية على الدّعم الأيديولوجي للعلماء من خلال تقنين مبدأ الطّاعة، واستنباط أحكام لجباية الضّرائب، والخطب والكتابات التّبريريّة، وتعبئة (أو تهدئة) العوام، الخ، حظي رجال الدين بالإضافة إلى احتكارهم العبادات والتّعليم، بالسّيطرة على جزء من المجال العام وجهاز القضاء، بل تمكّنوا في بعض الأحيان من الإمساك بمقاليد التمويل الضّروري لفرض العقيدة الصّحيحة والسلوك القويم، والانصياع للنّظام السياسي. وقد سمح الرّأسمال الرمزي لرجال الدّين أيضًا بالنّفاذ إلى مختلف الوظائف العليا في الدّولة (كتّاب، سفراء، وزراء، مستشارون للأمراء، الخ...).

---

(١٠) إنّ أغلب المصنّفات التاريخية والمختارات الأدبية والتأمّلات الأخلاقيّة والفلسفية التي بحوزتنا حالياً هي من إبداع العلماء، وهو ما يصدق إلى حدّ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد.

(١١) انظر بشأن هذا الوجه من المسألة:

Yadh Ben Achour, *Aux Fondements de l'orthodoxie sunnite*, p. 2-9.

ومع ذلك، فإنه لا ينبغي أن تختلط علينا الأمور؛ فالعلماء إنّما يسعون إلى تحقيق مصالح هي في المقام الأوّل ذات طابع ديني، ألا وهي مضاعفة فرص النّجاة إلى حدّها الأقصى، والمشاركة في السّلطة السياسيّة أو شرعنتها لا تهدف عموماً إلا إلى المحافظة على النّظام، وهذا شرط لازم لفرض العقيدة الصّحيحة والسلوك القويم. ومن هنا يجب علينا اعتبار هذا العامل المهمّ في جميع مراحل هذه الدّراسة.

ب ـ قوّة البيان: ماهية السلطة الدينيّة في الإسلام

إنّ الخصائص السوسيولوجيّة لهذه المؤسّسة، جعلت منها «**إطاراً متيناً لنظام حكم مستقرّ غير متأثّر بتغيّر السّلالات الحاكمة**»[١٢]، ففي الواقع، يمكن اعتبار العلماء أقدم نخب العالم الإسلامي، وأكثرها استقراراً، وسنسعى إلى أن نعطي في هذه الدّراسة، المعنى التالي لمصطلح نخبة[١٣]: أقليّة تتمتّع في مجتمع معيّن وفي فترة محدّدة، بهيبة ونفوذ وامتيازات. وتنبع هذه الامتيازات إمّا من خصال ذاتية قد تكون طبيعيّة أو مكتسبة، أو كليهما، التي تجعلها تحظى بالاحترام والتّقدير داخل المجال الاجتماعي. ومن هنا، فإنّ النّخبة تتكوّن من مجموعات طبقيّة شديدة التباين والتمايز عن الجموع غير المنظّمة وغير المتماسكة[١٤].

وتمنح الهيبة والنّفوذ والامتيازات هذه النّخبة سلطة، أي قدرة على

---

(١٢) Duncin Macdonald, «'ulâmâ'», *Encyclopédie de l'Islam*, 1ère édition, t. IV, p. 1047-1048.

(١٣) نستند في هذا الخصوص إلى الأعمال الكلاسيكيّة التالية:
Raymond Aron, «Classe sociale, classe politique, classe dirigeante», *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, nº 2, 1960, p. 260-281; le même, «Structure sociale et structure de l'élite», *Etudes sociologiques*, Paris, 1988, 111-142; Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, New York et Londres, 1939; Wilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, Œuvres complètes, t. XII, Genève, 1968; Giovanni Busino, *Élites et bureaucratie. Une analyse critique des théories contemporaines*, Genève, 1988; le même, *Élites et élitisme*, Paris, 1992.

(١٤) يتطابق هذا القبول مع واحدة من الأنماط الثقافية الأكثر استمراراً للحضارة الإسلامية: تقسيم المجتمع إلى خاصّة وعامّة. ولم يكن للعامّة إلاّ واجب الطّاعة، فقد كان يُنظَرُ إليها على أنّها مجرّد رعاع كثيرة الصّخب.

القيادة وفرض الطّاعة. فمفهوم السّلطة (autorité)، أيًّا كانت طريقة شرعنتها (عبر المقدّس، أو السياسي، أو العسكري، إلخ) هي مصدر النّظام الاجتماعي، حيث يؤكّد إميل بنفينست (Émile Benveniste) أنّ مصطلح «auctoritas» [سلطة ـ م] مشتقّ من الجذر الهندأوروبي «aug» الذي يعني **«قوّة ذات طبيعة وكفاءة فريدتين، وهي خاصيّة تمتاز بها الآلهة»**(١٥).

ويؤكد القرآن أيضًا أنّ السلطة صفة إلهيّة بشكل حصري(١٦)، إلا أنّ الله يمكنه تفويض هذا الامتياز الى الأصفياء من عباده، ويكون هؤلاء، وهم مسنودون بالبيّنات (كتب سماوية، معجزات، إلخ)، وسطاء بينه وبين البشر(١٧). وبفضل تلك السّلطة الكاريزماتيّة، بحسب الاصطلاح الفيبري، استطاع النبي محمّد إقامة نظام ديني اجتماعي جديد وإرساء أسس امبراطوريّة مترامية الأطراف وحضارة عريقة، ولكن وفاة الرسول ذلك الضامن المختار للسلطة الإلهية، طرحت مشكلة تطبيع (routinisation) الكاريزما التي يتمتع بها. وبالتالي برزت مشكلة: مَنِ المخوّل وراثة صلاحيّاته؟

في البدء، ورث الخلفاء تلك الصلاحيّات لسببين رئيسيّين:

من ناحية أولى، زعمهم أنّهم ظلّ الله في الأرض ومكلّفون بتنظيم جميع شؤون المدينة الإسلاميّة. ومن ناحية أخرى، الافتقار إلى هيئة يناط بها إرشاد العباد لشؤون المعاد؛ بسبب غياب التمايز عن المجتمع في صدر الإسلام، ولكنَّ التغيّرات الهيكليّة التي حدثت خلال القرن الأول للهجرة أطاحت بالمطامح الثيوقراطيّة للخلفاء(١٨)؛ فالتوسّع السّريع للإمبراطوريّة الإسلاميّة تطلّب إنشاء أطر تنظيميّة وتشريعيّة وثقافيّة ثابتة؛ لتدعيم بنية

---

(١٥) Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, 149.

(١٦) **القرآن الكريم**، ٥/ ٤٠، ٩/ ١١٦، ٧/ ٥٤. ليس في القرآن الكريم مصطلح جامع يدل على هذا المعنى، بل هناك كلمات عديدة مثل سلطان وقوّة وأمر وحكم وملك وقهر.

(١٧) **القرآن الكريم**، ٢/ ٣٠، ٤/ ١٤٤، ١١/ ٩٦، ٥٥/ ١-٢٧.

(١٨) Patricia Crone & Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986; Ignace Goldziher, «Du sens propre 'd'ombre de Dieu et de khalife de Dieu' pour désigner les chefs dans l'Islam», *Sur l'Islam. Origines de la théologie musulmane*, Paris, 2003, p. 279-287.

الدّولة وتعزيز الشّعور بالهويّة عند الفاتحين. وقد تميّزت هذه الفترة أيضًا بصراعات سياسيّة دينيّة بين مختلف مكونات الأمّة؛ ما أصاب شرعيّة الخلافة تدريجيًّا بالوهن.

وقد سهلّ تضافر هذه العوامل ولادة مؤسّسة العلماء التي استولت ابتداء من النّصف الثاني من القرن الميلادي التاسع، على قسم كبير من سلطة الخلفاء الدينيّة فيما أصبح يعرف بالمرجعيّة الدينيّة. ومع ذلك، احتفظ الخلفاء وورثتهم في مختلف البلدان الإسلاميّة ببعض الاعتبار في المجال الديني بوصفهم قادة الأمّة (حماية بيضة الإسلام، تعزيز الإيمان، تعيين الموظّفين الدينيّين، الإشراف على بيت مال المسلمين، الخ)؛ وهذا ما يفسّر ثقل حضور السيّاسة في الدّين منذ ذلك العهد وصولاً إلى أيّامنا. فما هي إذن طبيعة السّلطة التي يتمتّع بها العلماء؟ إنّ الإجابة عن هذا السّؤال تتطلّب استخدام التّصنيف الثلاثي للسلطة الذي وضعه ماكس فيبر[١٩].

أوّلاً: السّلطة التقليديّة القائمة على «**التّقاليد المقدّسة بفعل شرعيّتها العتيقة وعادَةُ احترامها المتأصّلة في الإنسان**»[٢٠]: فالعلماء يزعمون بالفعل أنّهم المستأمنون حصرًا على التّقاليد الموروثة عن السّلف الصّالح من خلال سلسلة متّصلة من الإسناد قد تكون عائليّة و/أو باطنيّة و/أو ظاهريّة، تضمن أصالة تلك التّقاليد ومن ثمَّ قوّتها.

ثانياً: السلطة الكاريزميّة «**التي تقوم على أساس صفات استثنائية ينفرد بها شخص بعينه (كاريزما) وهذه الصفات الخارقة تضمن له ثقة أتباعه وطاعتهم المطلقة**»[٢١]. والتّاريخ العربي الإسلامي يزخر بشخصيّات دينيّة كاريزميّة تنخرط أساسًا في حركتين من النّمط المثالي هما: التخليصية التي تجسدها شخصيّتا المهديّ والمجاهد، والإصلاحيّة التي تتمحور حول شخصيّتي المجدّد والمجتهد، ولكن يجب التنويه بأن هذه الأنماط تكون غالباً ممزوجة ومتداخلة على أرض الواقع.

ثالثاً: السلطة القانونية العقلانيّة «**التي تفرض نفسها بموجب**

(١٩) Max Weber, *Économie et société*, t. I, p. 285-325.

(٢٠) Max Weber, *Le Savant et le politique*, p. 126.

(٢١) نفسه، ص ١٢٦.

(الشرعيّة)، وبموجب الاعتقاد في صلاحيّة وضع قانوني و(كفاءة) وضعيّة مستندة إلى قواعد عقلانيّة»[٢٢]: فبوصفهم خبراء في النّصوص المقدّسة و/أو وكلاء مؤسّسة (قضاة، مفتون، محتسبون، مشرفون على مدارس، قائمون على الأوقاف، أعضاء مجلس علمي، شيوخ طرق صوفيّة، إلخ)، تمكن بعض العلماء من فرض الطّاعة على النّاس. وبعبارة أخرى، تمكّنوا من تغليب رؤيتهم للأمور بفضل كاريزما الوظيفة و/أو الزّاد الفكري.

وإذا ما كان العلماء مؤهّلين لهذه الأنواع الثّلاثة من السّلطة في أنماطها المثاليّة المتداخلة والمتراكبة في الواقع، فإنّ هذا التّصنيف لا يمكنّنا رغم ذلك، من إدراك الطّبيعة الحقيقيّة لسلطتهم؛ لأنّ التّصنيف لا يزال ناقصاً على ما بيّنه ديفيد ويلير (David Willer)، فقد لفت هذا الباحث الانتباه إلى حقيقة أنّ ماكس فيبر لم يطرح سوى ثلاثة أنماط من السّلطة، والحال أنّه يميّز بين أربعة أنماط من الفعل الاجتماعي، وأربعة أنماط من إضفاء الشرعيّة على النّظام الاجتماعي حسبما يوجزه الجدول التالي[٢٣]:

نمط الفعل الاجتماعي[٢٤]	عقلاني في غايته	عقلاني في قيمته	عاطفي	تقليدي
	يتحدد النشاط من خلال توقع سلوك أشياء العالم الخارجي أو سلوك بشر آخرين، ويتمّ استغلال تلك التوقّعات بوصفها «شروطاً» أو «وسائل» لتحقيق أهداف خاصّة مدروسة بشكل عميق يراد تحقيقها.	يتحدد النّشاط وفقًا للإيمان بالقيمة الجوهريّة غير المشروطة ـ أخلاقيّة أو جماليّة أو دينيّة أو غير ذلك ـ لسلوك معيّن يحمل قيمته في ذاته، وبغضّ النظر عن نتائجه.	يتم تحديد النشاط من خلال عواطف ومشاعر راهنة وانفعالية.	يتم تحديد الفعل من قبل تقليد راسخ.

(٢٢) نفسه، ص ١٢٧.

(٢٣) David E. Willer, «Max Weber's Missing Authority Type», *Sociological Inquity*, vol. 37, 1967, p. 231-239.

(٢٤) Max Weber, *Économie et société*, t. I, p. 55.

نمط شرعنة النظام الاجتماعي[25]	**قانوني** تنظيم وضعي، نؤمن بمشروعيته.	**عقلانية في قيمتها** إيمان عقلاني على أساس القيم: مشروعية ما اعتبرناه مطلقًا.	**عاطفية** إيمان عاطفي (انفعالي خاصة)، مشروعية الوحي الجديد أو مشروعية الاقتداء.	**تقليدية** مشروعية الموروث.
نمط السلطة	**قانونية ـ عقلانية**	**[مفقودة عند فيبر]**	**كاريزماتية**	**تقليدية**

ولاستكمال المخطّط الفيبري، يقترح ويلير تسمية النمط المثالي للسلطة النّاجمة عن الفعل العقلاني القائم على القيم: السلطة الإيديولوجية؛ لأنّها تمثّل «**الإيمان بالقيمة المطلقة لبنية مُعقلنة من القيم**»[26]. وبعبارة أخرى، فإنّ هذا النوع من السلطة يعتمد على القدرة الرمزيّة المتاحة لمتكلّم ـ هو في العادة فاعل جماعي ـ على إنتاج وتحويل المعتقدات المستوحاة من مرجع أوّل (وحي، مذهب، إيديولوجيا، الخ). ويكون الهدف من هذا النوع من السلطة، على ما تؤكّد روبرتا لين ساتوي (Roberta Lynn Satow)، هو تمكين الماسكين بزمامها من رفع تحدّ مزدوج: تخليد الإيديولوجيا التي يبشّر بها قائد كاريزمي، وفي نفس الوقت تمكينها من التكيّف مع المتغيرات. ولتحقيق ذلك، فإنّ الممسكين بالسلطة الإيديولوجية يستخدمون أخلاق المسؤوليّة؛ وهو ما يضمن توازناً رزيناً بين الضّرورات الأخلاقيّة والدينية والمتطلّبات السياسيّة والتاريخيّة[27]. وعلاوة على ذلك، فإنّ السلطة الإيديولوجية لا تستبعد اللجوء إلى هياكل قانونيّة عقلانيّة (نظام التنشئة الاجتماعيّة وأماكنها، أدوات نقل الإيديولوجيا، أجهزة إداريّة، وسائل ماليّة، إلخ)، من أجل تحقيق هدفها المزدوج.

وبفضل تأكيدات ويلير وساتوي يمكننا القول إنّ مشروعية وقوة مؤسسة العلماء تقوم على السلطة الإيديولوجية التي يتمتع بها أعضاؤها؛ فسلطتهم التقليديّة والقانونية ـ العقلانية والكاريزميّة، تعتمد أساسًا على استخدام «جيّد» للإيديولوجيا.

(٢٥) نفسه، ص ٧٢.

(٢٦) David E. Willer, «Max Weber's Missing Authority Type», *Sociological Inquity*, vol. 37, 1967, p. 235.

(٢٧) Roberta Lynn Satow «Value-Rational Authority and Professional Organizations: Weber Missing Type», *Administrative Science Quarterly*, vol. 20, 1975, p. 526-531.

فالنّصوص المقدسة لا يمكنها أبداً أن تغدو بصفتها الذاتية سلطة، فلا بدّ من تجميعها والتأكّد من صحّتها وتفسيرها لغويًّا ورمزيًّا من قبل «خبراء» معترف بهم، وفي هذه الحالة هم العلماء. ولا بد لهؤلاء أن يستمدّوا مشروعيّتهم من قبل جهاز حجاجي منطقي، عندها فقط يكتسبون المعنى ويحصلون على الوضعية الإجرائية. وإذا ما كان العلماء قد أعلنوا دائمًا أنّ إضفاء المعنى لم يكن سوى نتيجة محاولات متواضعة لتفسير النصوص، فإنّه «**يجب علينا ألا ننخدع بلطف هذا الكلام المعسول؛ فالأمر يتعلّق بتحسينات مؤثّرة وبتعديلات غير مرئيّة، ودفع خفيّ**»(٢٨). وبعبارة أخرى، أنّ العلماء يستندون إلى الوحي لإنشاء نظامٍ من المعتقدات والتمثيلات المتجانسة المتعلّقة، ليس فقط بالغيب، ولكن بالتّنظيم الاجتماعي السياسي للمجتمع أيضاً؛ وهذا ما يعطي الدّين بعدًا إيديولوجيًّا.

ومع ذلك، فإنّه تجدر الإشارة إلى أنّ السلطة الإيديولوجية المستندة إلى تفسير قيمة مطلقة، هي عرضة للنّقاش وإعادة التفسير والتشكيك، باسم تلك القيمة ذاتها. وفي الواقع، فإنّ مؤسّسة العلماء، باعتبارها نمطاً مثاليًّا، تشقّها صراعات إيديولوجيّة (خلافات عقديّة، منهجيّة، سياسيّة، ماديّة، تدخّل السلطة، الخ)؛ وهذا ما يؤدّي إلى اختلافات في التفسير، ومن ثمَّ إلى تعدّد سبل النّجاة في الدّنيا وتعدّد طرائق تنظيم المدينة. والنتيجة الطبيعية لهذه الخلافات هي ظهور هيئات فرعيّة (مدارس فقهيّة وكلاميّة، طرق صوفيّة، حركات سياسيّة دينية، أحزاب، إلخ)، تعيد تقريبًا إنتاج نفس النمط مع إضافة الانتساب إلى مؤسّس يكون أحد رموز التفسير الأرثوذكسي للنّصوص ولاستمرارية العصر الذهبي للإسلام.

والهدف من دراستنا هذه هو امتحان هذا النموذج للسلطة من خلال مواجهته بالحالة السعوديّة؛ لذا سنركّز على مؤسّسة العلماء الذين يتحملون الإرث الروحي والزمني لمحمد بن عبدالوهّاب (ت١٧٩٢م)، المستمدّ بدوره

---

(٢٨) M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, p. 122.

وقد كان العلماء على بيّنة من هذه الظّاهرة، وحاولوا تبريرها من خلال نشر أثر منسوب إلى رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب (ت٦٦١ م) جاء فيه: «**هذا القرآن إنما هُوَ خطّ مسطور بين دفّتين، لا ينطق، إنما يتكلّم بِهِ الرّجال** [للدّفاع عن معتقداتهم]». انظر الطبري، **تاريخ الرّسل والملوك**، ج ٥، ص ٦٦.

من المذهب الحنبلي. ولكن قبل معالجة هذه القضية، يجب علينا تحديد طبيعة ومعالم المؤسّسة التي تهيمن على المجال الاجتماعي الديني في المملكة العربية السعوديّة، والسياق الاجتماعي السياسي الذي تعمل في إطاره.

ت ـ وهابيّة أم حنبليّة أم سلفية؟ انتخال المصطلحات

منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، استخدم ورثة رأس المال الرمزي لمحمد بن عبدالوهّاب في نجد، وهي المنطقة الوسطى من الجزيرة العربيّة، أسماء متعدّدة لتمييز أنفسهم، فقد سُمّوا بالموحدّين أو أهل التوحيد(٢٩)، وبعلماء الدعوة الإسلاميّة(٣٠)، وبأئمة الدّعوة النجديّة(٣١). كما سمّوا مذهبهم الدعوة الإسلاميّة(٣٢)، والطريقة المحمديّة(٣٣)، والطريقة السلفيّة(٣٤). دون أن ننسى في هذا السّياق حقيقة انتمائهم إلى المذهب الحنبلي(٣٥). وتعكس هذه الأسماء المختلفة جميعها رغبة واضحة في الارتباط «بأنقى» التقاليد الإسلامية؛ ففي حين تمثّل وحدانيّة الله تعالى جوهر الإسلام نفسه، أضحى النبيُّ والسّلف الصّالح وسيلة اتّصال مباشر بالحقيقة. ويعتبر الحنابلة أنفسهم، حماة العقيدة الصحيحة والسّاهرين على الوحدة الشعائريّة وتأمين طرائق نقلها، وبهذا، فإنّ علماء نجد يعتبرون أنفسهم الورثة الحصريين للدّين القويم.

لكن هذا الادّعاء عرف اعتراضاً شرساً منذ عهد محمد بن عبدالوهّاب، فقد وصمت الطّوائف والشخصيّات الدينيّة المنافسة أتباع الداعية النجدي

---

(٢٩) ابن قاسم، **الدّرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ١، ص ٥٨-٦٤؛ البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١، ص ١٦٩-١٧٩.

(٣٠) نفسه، ج ١، ص ٥.

(٣١) نفسه، ج ١، ص ٩، عبداللطيف بن عبدالرحمن آل الشيخ، **عيون الرسائل والأجوبة على المسائل**، ج ١، ص ٢٢٩؛ عبداللطيف بن عبدالرحمن آل الشيخ، **المقامات**، ص ٧٣.

(٣٢) نفسه، ج ١١، ص ٥٤٨.

(٣٣) نفسه، ج ١٢، ص ٥-٤٢.

(٣٤) نفسه، ج ٣، ص ٤٩؛ البسام، **علماء نجد**، ج ٢، ص ١٧٦-١٨١.

(٣٥) نفسه، ج ١، ص ١٥، ص ٤٤٦، ص ٥٦٤-٥٧٧، ج ٤، ص ٥٢-٥٩، ج ١٠، ص ٢٤٨-٢٤٩، ص ٣٠٤، ج ١٢، ص ٥٢٨-٥٥٠، ج ١٤، ص ١٣٣-١٣٤، ج ١٦، ص ٢٣٧-٣١٣، ونفس المصدر، ج ١، ص ١٦٩-١٧٩؛ ج ٢، ص ٢٦٦، ج ٣، ص ٥٠١، ج ٤، ص ٥١١.

بالوهابيّة[٣٦]. وهي تسمية تحقيريّة انتشرت انتشار النّار في الهشيم، سواء من خلال الدّعاية العثمانيّة المغرضة والمعادية لهذا التيّار، أو عبر قوافل الحجّاج؛ مّا أدّى إلى تقليص الدّعوة الجديدة إلى مجرّد نِحلة متطرّفة وهامشيّة خاضعة لداعية «دعيّ» بقدر ما هو «جاهل» حسب أعدائه.

ولئن رفض علماء الدّعوة النجديّة، وهي التسمية التي سنعتمدها مؤقّتاً لهذه الجماعة، في البداية وبكلّ قوّة تسميتهم بالوهابية، إلا أنّهم قبلوا بالأمر الواقع على ما يبدو إلى درجة استعمالها في الأوساط الرسمية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ونحن ما زلنا نجهل إلى الآن أسباب تغّير هذا الموقف، نظراً لغياب المصادر حول المسألة. ومهما كان الأمر، فقد ألّف سليمان بن سحمان (ت١٩٣٠)، وهو أحد أكثر العلماء نشاطاً في خدمة الدعوة النجديّة، كتابين يعتبران من أهمّ كتبه، أحدهما بعنوان **الهديّة السنيّة والتّحفة** الوهابية النجديّة[٣٧]، والثاني بعنوان **الصّواعق المرسلة الوهابيّة** على الشُّبَه الدّاحضة الشاميّة[٣٨]. أمّا في أعماله الأخرى، فقد تعدّد استخدامه لهذا الاسم[٣٩]. ويمكننا أن نقرأ في إحدى قصائده بيتين يوضّحان هذا الأمر:

«نَعَمْ نَحْنُ وَهَّابِيَّةٌ حَنَفِيَّةٌ ... حَنِيفِيَّةٌ نَسْقِي لِمَنْ غَاضَنَا المُرَّا
وَمَنْ هَاضَنَا أَوْ غَاضَنَا بِمَغِيضَةٍ ... سَنَصْعَقُهُ صَعْقاً وَنَكْسِرُهُ كَسْرَا»[٤٠]

أما بالنسبة للعالم أحمد بن عيسى (ت١٩١١م)، فقد سمّى إحدى

---

(٣٦) كان هذا شأن سليمان بن عبدالوهّاب (ت١٧٩٣ أو ١٧٩٤ م) شقيق محمد بن عبدالوهاب، فقد استخدم هذا المصطلح لأول مرة في رسالة طويلة أسماها تحديداً: الردّ على الوهابيّة. انظر، سليمان بن عبدالوهاب، **الصّواعق الإلهيّة في الردّ على الوهابيّة**، القاهرة، ١٩٨٧.

وقد شبّه بعض المنتقدين الآخرين ابن عبدالوهّاب وأتباعه بالخوارج، وهم حركة سياسيّة دينيّة كانت تتصف بالغلو من بدايات العصر الإسلامي.

(٣٧) ابن سحمان، **الهديّة السنيّة والتحفة الوهابية النجديّة**، القاهرة، ١٩٢٤.

(٣٨) ابن سحمان، **الصّواعق المرسلة الوهابيّة على الشّبه الداحضة الشاميّة**، الرياض، دون تاريخ.

(٣٩) ابن سحمان، **الضّياء الشّارق في ردّ شبهات الماذق المارق، الرياض**، ١٩٩٢، ص ٢١١-٢١٥، ص ٢٤٣، ص ٣٠١؛ ابن سحمان، **كشف غياهب الظلام عن أوهام جلاء الأوهام**، ص ١٠، ص ٢٣، ص ٩٣، ص ١٢٣.

(٤٠) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد**، ص ٢٩٧.

رسائله **الردّ على ما جاء في خلاصة الكلام من الطعن على الوهابيّة لدحلان**(٤١)، وهي ردّ للاتهامات التي وجّهها دحلان لهذه الدعوة في كتابه **خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام**(٤٢). وعلى كلّ حال، فإنّ الثابت أنّ علماء آخرين استخدموا هذه التسمية بطريقة إيجابيّة. ومنهم على سبيل المثال، محمّد بن عبداللطيف (ت١٩٤٧)، وهو أحد أحفاد محمد بن عبدالوهاب، وقد كان يردّد مراراً عبارته «**يسمع بنا معاشر الوهابية، ولا يعرف حقيقة ما نحن عليه، وينسب إلينا، ويضيف إلى ديننا ما لا ندعو إليه**»(٤٣). كما أنّ الجريدة الرسميّة السعوديّة كانت تستخدم هذا المصطلح أيضًا حتى أواخر العشرينيات(٤٤).

وبنفس المنطق استعمل المدافعون عن المملكة العربيّة السعوديّة الوليدة في أوائل القرن العشرين مصطلح الوهابيّة في كتاباتهم التمجيديّة، فقد خصّص محمّد رشيد رضا (ت١٩٣٥م)، الإصلاحي الأكثر تأثيراً في زمنه بفضل الانتشار الواسع لمجلّة المنار، منذ سنة ١٩٠٤ عدداً من المقالات للدّعوة النجديّة، قبل أن يتمّ جمع بعضها في كتاب بعنوان **الوهابيّون والحجاز**(٤٥). وفي سنة ١٩٣٥، نشر الإصلاحي محمد حامد الفقي (ت١٩٥٩م) كتابه **آثار الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب**(٤٦)، قبل أن يقوم عبدالله القصيمي (ت١٩٩٦م) في السنة الموالية بنشر كتابه **الثورة الوهابيّة**(٤٧).

---

(٤١) هو أحمد بن زيني دحلان (ت١٨٨٧ م) القاضي الشافعيّ لمكّة المكرّمة، وله عدّة مؤلّفات فقهيّة وتاريخيّة، بما في ذلك كتاب في تاريخ مكّة بعنوان: **خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام**.

(٤٢) ابن عيسى، **الردّ على ما جاء في خلاصة الكلام من الطعن على الوهّابية والافتراء لدحلان** (مخطوط خاص بحوزة المؤلّف نسخة منه).

(٤٣) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١، ص ٥٦٦.

(٤٤) انظر مثلاً: **أمّ القرى**، العدد ٢٤، ٥ يونيو ١٩٢٥، ص ٢، والعدد ٢٧، ٢٦ يونيو ١٩٢٥، ص ٤.

(٤٥) محمّد رشيد رضا، **الوهابيّون والحجاز**، القاهرة، ١٩٢٥-١٩٢٦. وانظر للمؤلّف نفسه أيضاً: «الوهابية والعقيدة الدينيّة للنجديّين»، **المنار**، م ٢٧، ١٩٢٦، ص ٢٧٥-٢٧٨؛ «الوهابيّة ودعوة المنار إلى مذهب السّلف،» المنار، م ٢٨، ١٩٢٧، ص ٣-٥؛ «رسائل السنّة والشيعة»، **المنار**، م ٢٩، ١٩٢٨، ص ٦٨٣.

(٤٦) محمّد حامد الفقي، **آثار الدعوة الوهابيّة في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها**، القاهرة، ١٩٣٥.

(٤٧) عبدالله القاسمي، **الثورة الوهابيّة**، القاهرة، ١٩٣٦.

وتبيّن هذه الأمثلة أنّ مصطلح الوهابيّة كان في سبيله إلى أن يغدو شائع الاستخدام في أوائل القرن العشرين، إلا أنّ الملك عبدالعزيز (١٩٠٢ ـ ١٩٥٣م) قام، لأسباب سياسية سنتناولها لاحقًا، بحظر استخدامه رسميًّا في عام ١٩٢٩[٤٨]، مفضّلاً استخدام مصطلح السلفيّة الذي اكتسب دلالة إيجابيّة في أوساط المسلمين بفضل أعمال الإصلاحيّين العرب المسلمين منذ أواخر القرن التاسع عشر[٤٩]. ومع ذلك، فقد استمرّ استخدام المصطلحات المذكورة أعلاه في الأدبيّات، سواء التمجيديّة للدعوة النجديّة أو تلك المعادية لها. وتعكس هذه التسميات المتعدّدة وجود صعوبة حقيقيّة، إن لم يكن لَبْسًا، في تعريف المصطلحات. ومن هنا كان لا بد من تخطّي هذه الصّعوبة قبل الشّروع في دراسة بنية وهياكل مؤسّسة علماء نجد التي تهيمن عقيدتها وممارساتها على المجال السعودي، ومن ثمّ دراسة مسارها التاريخي.

وهكذا، لا بدّ لنا أوّلاً من استبعاد لفظ السلفيّة بوصفه مصدر لبس، من شأنه الحيلولة دون الفهم الصحيح للظواهر الدينيّة والسياسيّة في الإسلام الحديث والمعاصر. وخلافاً للاعتقاد الشائع، فإنّ السلفيّة ليست عقيدة، كما أنّها ليست مذهباً فقهيًّا، ولا طريقة أو منهاجاً، ولا مشروعاً سياسيًّا. إنّها ببساطة مجرّد دعامة لإضفاء الشرعيّة على عمليّة سياسيّة و/أو دينيّة، وتزويدها ببعد تاريخي ناجع، على غرار ما فعلته تقريبًا جميع التيّارات السياسيّة الدينيّة في الإسلام منذ العصر الوسيط. وبما أنّ الإسلام هو دين مؤسّس، وهو ما يعني وجوب أن يُنْظَرَ إلى كلّ إصلاح بوصفه عودة إلى الرسالة الأصليّة، فقد غدا الإطار المرجعي لجميع هذه التيّارات، هو «**القرن الأوّل للهجرة، ذاك العصر الذهبي الذي عاش فيه النبيّ وأصحابه، وعصر الخلفاء الرّاشدين الأربعة. إنّه مملكة الله على الأرض، حيث كانت الأحكام المستنبطة من القرآن، كافية لقيادة البشريّة**

---

(٤٨) **أمّ القرى**، العدد ٢٢٩، ١٦ ماي ١٩٢٩، ص ١؛ ابن قاسم، **الدرر السنية**، ج ١٤، ص ٤٠١-٤٠٨. وتاريخ الرسالة هو سنة ١٩٣٧.

(٤٩) ومع ذلك، يجب ألاّ ننسى أنّ مصطلح **السلفية** كان يُستخدم أيضاً من قبل علماء نجد طوال القرن التاسع عشر. انظر: ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٤٦٦، ص ٥٦٤-٥٧٧، ص ٥٩٥، ج ١٢، ص ٥٢٨-٥٥٠، ج ١٦، ص ١١-١٧.

في جميع مناحي الحياة الدّنيا، مع ضمان الأجر في الآخرة»[٥٠].

ومن هنا، فإنّ إسناد صفة سلفي إلى شخص أو مجموعة من الأشخاص، يعني ارتكاب خطأ مزدوج: استخدام مصطلح «فضفاض» للإشارة إلى حقائق اجتماعية تاريخية متلونّة، وإصدار حكم قيمي عبر إضفاء الشرعية على هذا الشخص، أو تلك المجموعة من الأشخاص على حساب آخرين. وهذا من شأنه أن يجرّنا إلى تبنّي أدوار الفاعلين، وهو الفخّ الذي يجب علينا تجنّب الوقوع فيه مهما كانت التكاليف؛ لذا، فإنّنا نقترح البحث عن تسمية «موضوعيّة» من خلال خصائص الدعوة النجديّة.

على غرار الهيئات الأخرى من العلماء، فإنّ هدف أَتْبَاع الدعوة النجدية هو، كما سبق أن أشرنا، فرض الأصول الثلاثة: العقيدة الصحيحة (الأرثوذكسية)، والسلوك القويم (الأرثوبراكسية)، والنّظام السياسي. وتفترض العقيدة الصحيحة، وهي جملة العقائد التي تعتبر معايير للحقيقة الدينية، وجود علم أصول الدين. وفي هذا السّياق، فإنّ النجديّين حنابلة، كما سنرى من خلال هذا العمل، وما قام به محمّد بن عبدالوهّاب لم يتجاوز تلخيص وتبسيط جزء ضئيل من تراث فقهي ممتدّ عبر قرون، وهذا ما حدث أيضًا في مجال السلوك القويم، أي جملة العبادات والمعاملات التي تهدف إلى تطبيق النصوص والأحكام الدينية بغرض الفوز بسعادة الدارين، وهنا نجد النجديّين مرّة أخرى أتباعاً مخلصين للمذهب الحنبلي. ولعلّ ما يتميّز به عمل ابن عبدالوهّاب سيكون دون أدنى شكّ، مشاركته الفعّالة والأساسيّة في تأسيس نظام سياسي.

لقد تحوّلت الإمارة السعودية في بداية القرن العشرين إلى مملكة، ما زالت تهيمن إلى اليوم على معظم أجزاء الجزيرة العربيّة، وتتمتع بمكانة خاصة في العالم الإسلامي، ولقد ساهم العلماء بحظ وفير منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وعلى كلّ المستويات، في إدارة هذا الكيان السياسي وحمايته.

ومن هنا، فإنّ مصطلح الحنبليّة الوهابية قد يكون الأجدر من غيره

---

(٥٠) Louis Gardet, *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, p. 24.

للتّعبير بدقةّ عن المبادئ العقائديّة الخاصّة بمؤسّسة العلماء التي تتبنّى تعاليم محمد بن عبدالوهاب، ومبادئها الفقهيّة السياسيّة، ومسارها التاريخي.

وسنعتبر الحنبليّة الوهابيّة على امتداد هذا العمل مذهباً (tradition)، أي «**مجموعة من الممارسات الطقوسيّة والرمزيّة التي تخضع عادة لقواعد مقبولة علناً أو ضمنيًّا، تسعى إلى غرس بعض القيم وقواعد السلوك عن طريق التكرار، وهو ما يستتبع تلقائيًّا وجود استمرارية مع الماضي**»[٥١]. كما يجب أن نضيف أيضًا أنّ المذهب هو «**قوّة محافظة وواقية، وفي ذات الوقت مُعلِّمة ومبادِرة، وهي ترنو بحبّ نحو الماضي حيث جذورها، وتتقدّم نحو المستقبل حيث أفقها وإشعاعها. وهي تتميّز بشعور متواضع تجاه ما تكتشفه وكأنّها أعادت اكتشافه بكل إخلاص**»[٥٢]، وهذا يعني أنّه في سبيل تحقيق أهدافه العليا ـ وهي المحافظة على النّصوص وعلى الطقوس الماضية وتأمين نقلها من أجل الظفر بالجنة ـ يجب على المذهب أن يتكيّف مع خصوصيّات كلّ حقبة وخصوصيّات ناسها، دون أن يعترف بذلك مطلقًا.

ث ـ السلطة والدين والقرابة والرّيع: خصائص دولة مِلْكَوية

في سبيل فهم أفضل لدور العلماء الحنابلة الوهابيّين، عبر مختلف أطوار تاريخ الكيان السياسي السعودي، يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار بعض العناصر الأساسيّة في الاجتماع السياسي لهذا الكيان، ونحن لا نطمح إلى الشموليّة، إذ تقتصر غايتنا على عرض بعض الوقائع البارزة التي سيكون علينا أخذها في الاعتبار بأكثر دقّة لاحقًا.

السمة الأولى: هي التحالف بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة، فالصّفقة التوافقيّة التي «عُقدت» بين محمد بن عبدالوهّاب ومحمّد بن سعود (١٧٤٤ ـ ١٧٦٥م)، نحو سنة ١٧٤٤م، لم تتمخّض فقط عن ولادة الكيان السياسي السعودي، بل سمحت أيضًا لكلا الطّرفين بتعزيز موقفه

(٥١) Eric Hobsbawm & Terence Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, p. 1.

(٥٢) Maurice Blondel, *Histoire et dogme: les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, p. 204.

وتوسيع نطاق نفوذه، فبفضل الدّعم غير المشروط للقائمين على المذهب الحنبلي الوهابي، أمكن للحكّام السعوديّين اعتماد سياسة توسعيّة سعت إلى الهيمنة على مجمل شبه الجزيرة العربية وما جاورها. وقد توّجت هذه الحركة، بعد تقلّبات كثيرة سنشير إليها لاحقًا، بإنشاء المملكة العربيّة السعوديّة في عام ١٩٣٢م.

وفي الواقع، فقد وفّر العلماء للسّلطة السياسيّة جميع الموارد الرمزيّة والأدوات الإيديولوجية القادرة على إعطائها شرعيّة دينيّة وعمقاً تاريخيًّا وبعدًا خلاصيًّا وفقًا لمخطّط معروف في العالم الإسلامي منذ أوائل العصر الوسيط.

ومن جانبها، مكنت السلطة السياسيّة العلماء من جميع الموارد المادية اللّازمة لتطوير الحنبليّة الوهابيّة ونشرها. باختصار، فإنّ شرعيّة السلطة السياسيّة تقوم أساسًا على هذا المذهب، في حين تستند سلطة هذه الأخيرة وهيبتها بشكل كامل تقريبًا إلى دعم آل سعود. يوجد إذن توافق اختياري حقيقي بين السلطة السياسيّة والمرجعية الدينيّة في المملكة العربيّة السعوديّة؛ بسبب أنّ «الإخلاص الدينيّ والمصالح الأكثر دنيويّة غالباً ما يكون زواجهما ناجحاً»، كما يقول بول فاين (Paul Veyne)[٥٣]، وهو قول يجب أن نضيف إليه أنّ المملكة هي موطن الحرمين الشريفين؛ وهو ما أكسبها منذ البداية صيتاً حسناً وشرعيّة مؤصلة وحمّلها مسؤوليّة، لينعكس جميع ذلك إيجابيًّا على الأسرة الحاكمة وعلى العلماء في ذات الوقت.

والسّمة الثانية، تنتج عن كون الأراضي السعودية لم تستعمر قطّ من القوى الغربيّة، وخلافاً لمعظم الدّول العربيّة الإسلامية الحديثة التي قامت بفضل أو ضدّ القوى الاستعماريّة، فإنّ المملكة العربيّة السعوديّة نجت من الوقوع في براثن الاستعمار، بل تمكّنت من عدم الخضوع للسّيطرة العثمانيّة. ويستجيب قيام هذه الدولة إلى حدّ كبير إلى ديناميكية منخرطة في التاريخ الطّويل للإسلام. وإذا ما كانت هذه العمليّة قد استلزمت اقتباس بعض المعايير والمؤسّسات الغربيّة خلال القرن العشرين، فإنّ ذلك لم يغيّر في شيء، الاعتقاد بتفوّق النّموذج

(٥٣) Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, p. 125-126.

الإسلامي، بل إنّ إسلاميّة الدّولة لا تزال تمثّل مفهوماً مركزيًا في الخطاب الحِجاجي السعودي؛ من أجل إضفاء الشرعيّة على السلطة السياسيّة وعمليّة بناء الدّولة والهويّة. وبناء عليه، فإنّ العلماء، بصفتهم القيّمين على التقاليد الدينيّة، لم يتعرّضوا للتّهميش على غرار نظرائهم في الدول العربية الإسلاميّة الأخرى، حتّى إن كانوا فقدوا جزءاً كبيرًا من صلاحياتهم خلال القرن العشرين. وهذه مسألة سنعود إليها لاحقًا.

أما السّمة الثالثة التي ينبغي علينا إدراكها، فهي الطبيعة المِلْكَوِيَّة (patrimonial) للمَملكة السعوديّة. فهذا النوع من ممارسة السلطة يتميّز بوجود خلط بين المجال الخاصّ والمجال العمومي، بين الأشخاص الاعتباريّين والأشخاص الطّبيعيّين في إدارة شؤون الدولة، وهو يتميّز أيضًا بتداخل الشّأن السياسي بالشأنين الاقتصادي والاجتماعي، والشأن المحلي على وجه الخصوص(٥٤). وإجمالاً، فإنّ صاحب السّلطة المِلْكَوِيَّة «**يعالج جميع المسائل السياسيّة والإداريّة والقضائيّة كما لو كان الأمر متعلّقاً بشؤون شخصيّة، وبنفس الطريقة التي يتصرّف بها في أملاكه، كما لو كان الأمر متعلّقا بممتلكات خاصّة**»(٥٥). ووفقاً لماكس فيبر، فإنّ المِلْكَوِيَّة من شأنها توليد ظواهر مثل المحسوبيّة والمحاباة والزبونيّة، وهذا ما يمكن ملاحظته بسهولة على جميع مستويات الدولة السعوديّة(٥٦)، ولا سيّما صلب هيئة العلماء.

بل إنّ اختيار اسم المملكة نفسه يعكس هذا التصوّر المِلْكوي للشّأن السياسي الذي يعتبر الأراضي المفتوحة عنوة ملكاً للأسرة الحاكمة. وفي الحقيقة، فإنّ آل سعود يديرون البلاد على طريقة تدبير «البيت»، بالمعنى

---

(٥٤) Max Weber, *Économie et société*, t. I, p. 301-320; Samuel N. Eisenstadt, *Traditional Patrimonialism and Modern Neo-Patrimonialism*, Beverly Hills, 1973; Jean-François Médard, «L'État patrimonialisé», Politique africaine, 39, septembre 1990, p. 25-36; le même, «L'État néo-patrimonial en Afrique noire», Jean-François Médard (dir.), *États d'Afrique noire: Formation, mécanisme et crise*, Paris, 1991, p. 323-353.

(٥٥) Jean-François Médard, «L'État néo-patrimonial en Afrique noire», Jean-François Médard (dir.), *États d'Afrique noire: Formation, mécanisme et crise*, Paris, 1991, p. 326-27.

(٥٦) Michael Herb, *All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in the Middle*, Albany, 1999; Steffen Hertog, *Princes, Brokers, and Bureaucrats: Oil and the State in Saudi Arabia*, Ithaca, NY, 2010.

الذي يقصده كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)[٥٧]. فتماسك البيت يستند أساسًا إلى الاتصالات الشخصيّة التي تعلن عن نفسها عادة من خلال خطاب القرابة، سواء كانت قرابة حقيقيّة أو وهّمية، بيولوجيّة أو روحيّة. هذه الروابط تظهر في الحالة السعودية عاملاً حاسماً للحراك الاجتماعي، إلى حدّ أن بعض المطالبات في مجال القانون والسلطة تعتمد على «شبكة من علاقات النسب» على حدّ تعبير ألفريد رادكليف براون (Alfred Radcliffe-Brown)[٥٨]. أما ابن خلدون فإنه يستعمل مصطلح العصبيّة للتعبير عن هذه الظاهرة. ففي هذا البلد، تسود العلاقات الشخصيّة على جميع مستويات التفاعل الاجتماعي والمصالح المشتركة، وتترابط النخب فيما بينها بغضّ النظر عن مساراتهم المهنيّة. وهذه العلاقة التلاحميّة هي ما يدفعنا إلى اعتماد مقاربة وحدانيّة لهذه النخب (le monisme)[٥٩]، وهو الافتراض الذي سنقوم بدعمه تجريبيًّا في ثنايا هذه الدراسة.

أمّا الخصوصيّة الرابعة التي يجدر ذكرها، فتتمثّل في الطّابع الريعي للكيان السياسي السعودي على مدى النصف الثاني من القرن العشرين[٦٠].

---

(٥٧) حسب كلود ليفي ستروس فإنّ البيت هو «**شخص اعتباري متحيز في مجال مكوّن في آن واحد من ممتلكات ماديّة وأخرى غير ماديّة، وهو يستمرّ في الوجود من خلال توارث اسمه وثروته وألقابه من خلال نسب حقيقي أو وهمي. ويعتبر شرعيا شرط أن تكون تلك الاستمرارية قادرة على التّعبير عن نفسها في خطاب القرابة أو التّحالف، وغالباً من خلالهما معاً**».

Cf. Claude Lévi-Strauss, *Paroles données*, p. 190.

(٥٨) Alfred Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, p. 116.

(٥٩) انظر حول هذه المقاربة:

Karl Marx, *Les Luttes de classes en France 1848-1850*, Paris, 1984; le même, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, 1984; C.W Wright, *L'élite du pouvoir*, Paris, 1969; Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, 1971; Pierre Birnbaum, Charles Barucq, Michel Bellaïche, Alain Marié, *La classe dirigeante française. Dissociation, interpénétration, intégration*, Paris, 197; Pierre Bourdieu, Le racisme de l'intelligence, *Questions de sociologie*, Paris, 1980, p. 188; Ezra Suleiman, *Les hauts fonctionnaires et la politique*, Paris, 1976; le même, *Les élites en France*, Paris, Seuil, 1979.

(٦٠) حول الدّولة الريعيّة، انظر:

Hazem Beblawi & Giacomo Luciani (dir.), *The Rentier State*, Peckenham, 1987;

خلدون النّقيب، **المجتمع والدّولة في الخليج والجزيرة العربيّة**، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٢١-١٢٦؛ حازم الببلاوي، «الدولة الريعية في الوطن العربي»، في: غسّان سلامة (تحت إشراف)، **الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، بيروت، ١٩٨٩، ج ٢، ص ٢٨١؛ محمود =

ومن دون الإشارة إلى هذا الطّابع، فإنّه يستحيل علينا القيام بتقييم عادل لمدى المرونة التي تتّصف بها مؤسّسة العلماء الحنابلة الوهابيّين، ومدى رسوخها وانتشارها، والواقع أنّ تدفّق عائدات النفط قد أعفى النّظام الملكي من استخدام مصادر بديلة للشرعيّة، وسمح له بتعزيز تحالفه مع العلماء. فبفضل المنح التي تغدقها السلطة السياسيّة، نجح العلماء، كما سنرى لاحقًا، في إقامة بنى تحتيّة هائلة، دينيّة وتعليميّة وخيريّة. . . الخ، تجاوزت بكثير تلك التي كانت موجودة في بلدان إسلاميّة أخرى. كما أن السلطة السياسيّة أوجدت فرص عمل للآلاف من خريجي المؤسّسات التعليمية الدينيّة، وحافظت على نظام قضائي مزدوج مُكْلِف للغاية؛ وهو ما مكّن مؤسّسة العلماء من السيطرة على جزء كبير من المجال الاجتماعي السعودي ونشر معتقداته وهيبته على الصعيد العالمي؛ الأمر الذي ما كان له أن يتمّ من دون عائدات النفط، بل كان يستحيل حتّى مجرّد تصوّره.

ج ـ العلماء السعوديّون في مواجهة الزمن. . . والفضاء الاجتماعي: فرضيّات العمل

لقد جعلت جميع هذه العناصر التأسيسيّة للاجتماع السياسي السعودي من العلماء الحنابلة الوهابيّين فاعلين رئيسيّين في المجال الاجتماعي. ولنشدّد هنا على أنّ فئة واحدة فقط من رجال الدين هي التي شدّت اهتمامنا في هذا العمل، ألا وهي فئة العلماء الرسميّين الذين سنطلق عليهم من الآن فصاعداً اسم: المؤسّسة الدينيّة (l'establishment religieux). وإذا ما كنّا سندرس فيما يخصّ الفترة المعاصرة بالأساس أعضاء هيئة كبار العلماء، بوصفها الهيئة المركزيّة للجهاز الديني السعودي[٦١]، فإنّنا سنهتمّ بما يتعلق بالفترة السابقة من العلماء والعاملين في المعترك الديني الذين يعملون تحت سلطة رئيس المؤسّسة الدينيّة الرسميّة، الذي كان يلقب بالمرجع.

وتوجد عدّة أسباب حتّمت هذا الاختيار، منها مركزيّة الحنبليّة الوهابيّة

= عبدالفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهمّ التطوّرات والاتّجاهات خلال الفترة ١٩٤٥-١٩٨٥**، بيروت، ١٩٨٩.

(٦١) كما سيشدّ اهتمامنا أيضاً بعض الجهات الرسمية الأخرى مثل وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، والرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجامعات الإسلاميّة والمعاهد العلمية.

باعتبارها المذهب الديني السّائد، والإيديولوجيا الخادمة للنظام الملكي السعودي منذ منتصف القرن الثامن عشر، ثمّ التجانس الفكري والاجتماعي للمؤسّسة الذي سيمكّننا من التحقّق بسهولة من فرضيّات عملنا، وأخيراً ندرة الأعمال المتعلّقة بهذا الموضوع وطابعها المجزّأ؛ وهو ما لا يسمح بتقييم شامل لاستمراريّة المؤسّسة الدينيّة الرسميّة ومدى أهميّتها.

أضف إلى ذلك أن بعض الباحثين والمراقبين يرون في المؤسّسة الدينيّة السعوديّة هيئةً مبهمة دون روح، وهدفها الوحيد هو إرضاء رغبات الأسرة الحاكمة؛ وهو ما يجعلها في نظرهم موضوعاً غير جدير بالدّراسة. وهذا لعمري حكم مسبق سوف تسعى دراستنا إلى تفكيكه. والواقع أنّ بعض الظواهر السياسيّة والدينيّة مثل الإخوان وجماعة جهيمان العتيبي والفصائل الإسلامويّة والجماعات الجهادويّة وغيرها، لا يمكن تحليلها بشكل صحيح دون معرفة مسبقة بتاريخ وسوسيولوجيا المؤسّسة الرسميّة الوهابيّة الحنبليّة.

والهدف من هذا الكتاب هو استعادة هذا التّاريخ وبناء رؤية سوسيولوجيّة بشأن التحدّي الذي تواجهه كلّ مؤسّسة تقوم شرعيّتها على السلطة الإيديولوجية، ألا وهو إدارة التغيّرات، مع الحفاظ في نفس الوقت على الاستمراريّة في كنف التشبّث بالرّسالة الأصليّة التي يبشّر بها زعيم كاريزمي. كما سنحاول تحليل الكيفيّة التي استجاب بها العلماء لقضايا زمنهم حين واجهوا بروز الظواهر الجديدة، والاضطرابات الاجتماعيّة السياسيّة التي كان عليهم اتّخاذ إجراءات حيالها، وتقديم إجابات إيديولوجيّة وتنظيميّة بشأنها. وبعبارة أخرى، فإنّ الأمر هنا يتعلق بتبنّي أخلاق المسؤوليّة، التي تحقق توازنًا بين الالتزامات الروحيّة من جهة، والمقتضيات الزمنيّة من جهة أخرى، وما يرافق ذلك من صعوبات. وسنركّز على عمليّة تمأسس وتطبيع الحنبليّة الوهابيّة خاصة، وتحوّلها من مذهب مضادّ بالمعنى الذي يقصده يان أصمان (Jan Assman)، أي بمعنى الانتقال من مذهب «**يجبُّ ما قبله ويزيحُ جميع ما هو خارج عنه عبر وصمه بالوثنيّة**»[٦٢]، إلى مذهب دولة يحاول استعادة نوع من التناغم مع

(٦٢) Jan Assman, *Moïse l'ègyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, p. 20.

التقاليد الإسلاميّة الأخرى والانفتاح على الآخر. وهذا السّؤال المركزي ما هو إلا نتيجة طبيعيّة لقضايا أخرى لا تقلّ أهميّة من قبيل عمليّات التنشئة الاجتماعيّة للعلماء، وشروط الولوج إلى المؤسّسة الدينيّة، وماهية المنظّمات التي يقودها العلماء وطبيعة عملها، والتوجّهات الفقهيّة الدينيّة لأولئك العلماء، ومواقفهم السياسيّة، وعلاقاتهم بالمجتمع، ومواقفهم تجاه المقتضيات الاجتماعيّة والتاريخيّة الملحّة. وباختصار: كيف تكيّفت المؤسّسة الدينيّة السعوديّة، ولا زالت، من أجل حماية العقيدة القويمة والسلوك القويم والنظام السياسي؟

وينخرط تحليلنا ضمن مقاربة لعلم الاجتماع التاريخي أو للتّاريخ الاجتماعاتي، مع إعطاء علم الاجتماع المعنى نفسه الذي يقصده ماكس فيبر، أي أنه علم مرادف للعلوم السياسيّة؛ لذا سوف نفسّر الأحداث التاريخيّة أحياناً من خلال مفاهيم مثل الكاريزما والتّمأسس (التاريخ الاجتماعاتي)، وأحياناً أخرى من خلال دعم هذه المفاهيم بأمثلة تاريخيّة (علم الاجتماع التاريخي). كما ستسعى مقاربتنا هذه إلى إدراج الظواهر الاجتماعيّة ضمن سياقها التاريخي الطّويل، من أجل إبراز السّياقات الخصوصيّة التي تحكّمت في تكوينها وفي مساراتها. كما ستوائم مقاربتنا أيضًا بين المقتضيات البنيويّة واستراتيجيّات الفاعلين، مع التركيز على تحليل المسارات وتفاعلاتها، وهذا هو السّبب في أنّ مختلف فصول هذا الكتاب ستدور إمّا حول شخصيّة، أو حول شخصيّات مركزيّة في المذهب الحنبلي الوهابي. وأخيرًا، فإن مقاربتنا ستعتمد المنهج المقارن كلّما كان ذلك ممكناً ومناسباً.

ح ـ تجنّب سراب التراجم: قراءة في المصادر

إن اعتماد مقاربة تنتمي إلى علم الاجتماع التاريخي تحتم علينا استخدام طرائق كلا الفرعين العلميين. وستكون مصادرنا الخاصّة بالفترة المعاصرة والرّاهنة معتمدة على عملنا الميداني في المملكة العربيّة السعوديّة بين إبريل ٢٠٠٥ ومارس ٢٠١٠، حيث أجرينا خلال فترات إقامتنا المتعدّدة هناك، نحو مئة مقابلة مع مختلف الجهات الفاعلة (علماء، مسؤولون دينيّون، أساتذة جامعيّون، علماء ممثّلون لمذاهب

أخرى، إسلاميّون ومثقفون ليبراليّون ومراقبون للمجالات الدينيّة). وقد ترافق ذلك مع عشرات المقابلات غير الرسميّة والملاحظات التشاركية.

تمحورت مقابلاتنا مع العلماء والمسؤولين الدينيّين حول ثلاثة محاور، اعتمد أوّلها مجموعة أسئلة سمحت لنا بالتعرّف على أصول محاورينا، وتحصيلهم العلمي، ومساراتهم الوظيفيّة. كما اعتمد المحور مجموعة ثانية من الأسئلة تناولنا من خلالها مختلف المسائل الشرعيّة والفقهيّة، (الفتوى، النّصيحة، وليّ الأمر، التكفير، إلخ)، والمواقف الشرعيّة الفقهيّة لأعضاء المؤسّسة الدينيّة الرسميّة التي تستتبع عموماً توجّهات اجتماعيّة وسياسيّة محدّدة. أمّا المجموعة الثالثة من أسئلتنا، فقد خصّصناها لتمثيلية محاورينا ودورهم الاجتماعي والسياسي في الهيئات التي ينتمون إليها: (هيئة كبار العلماء، المجلس الأعلى للقضاء، وزارة العدل، وزارة الشؤون الإسلاميّة، هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلخ)، ومواقفهم تجاه التيّارات الأخرى التي تنشط ضمن المجال السياسي الديني السعودي. وأخيرًا، سمح لنا قسم أخير بجمع معلومات حول بعض الأحداث التاريخيّة غير الموثّقة بشكل جيّد، التي كان لبعض العلماء الأشخاص المستجوبين دور فيها.

ولتوفير وضعيّة مريحة لمحاورينا من العلماء والاستفادة منهم بأكبر قدر ممكن من المعلومات، اعتمدت أسئلتنا الطّريقة «التقليديّة»، التي تتمثّل عند أغلب محاورينا في الترجمة لهم. وفي الواقع، فقد تعود أعضاء المؤسّسة الدينيّة على هذا النّوع من التمارين، إذ إنّ «التّرجمة التقريظيّة» مخصّصة في خيالهم لعظماء الإسلام(٦٣). على أنّه يجب على الباحث تجنّب سراب السِيَر، التي تخلط بين «التّاريخ ورواية ذلك التّاريخ» على حدّ تعبير بيير بورديو (Pierre Bourdieu)(٦٤). وبعبارة أخرى، فإنّ تلك التّراجم ما هي إلا إنشاءات لاحقة تميل إلى تمجيد مسيرة

(٦٣) نودّ الإشارة، بخصوص مقابلاتنا مع أفراد المؤسّسة الدينيّة الرسميّة، إلى أنّ أغلب محاورينا أصرّوا على عدم الكشف عن هويّتهم، وقد لا يكون ذلك بسبب إرادة تفادي ما قد يحدث من مشاكل، بقدر ما هو إرادة الإيحاء بأنّهم يتكلّمون بصوت واحد.

(٦٤) Pierre Bourdieu, «L'illusion biographique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 62-63, p. 69-72.

وحياة؛ لذا كان علينا مقارنة قسم كبير من المعلومات التي قدّمها كلّ عالم مع ما قدّمه غيره من العلماء. ولاستكمال هذه البيانات وإثرائها وتأطيرها، كان لا بدّ لنا من القيام برصد منهجي لـ«وسائل الإعلام الجديدة»، أي الإنترنت والقنوات الفضائيّة. وقد كان استخدامنا لشبكة الإنترنت ذا فائدة كبيرة نظراً لما توفّره المواقع والمنتديات السعوديّة، وخاصّة مكتباتها الإلكترونيّة، من معلومات غزيرة على مستوى الكمّ. أمّا مشاهدة القنوات الفضائيّة، فقد سمحت لنا بفهم كامل لمحتوى الخطابات والمناقشات الجارية في المجال الاجتماعي الديني السعودي، والوقوف على مدى تطوّره. كما أولينا اهتماماً خاصًّا لـ «وسائل الإعلام الكلاسيكيّة» من صحافة وإذاعة، وثبت لدينا أنّهما مصدران مهمّان لعملنا، لا يقلّان أهميّة عن الوثائق الرسميّة التي عدنا إليها: (المراسيم الملكية، الأنظمة، المناشير الوزاريّة، الدوريات، النشرات، بيانات وقرارات هيئة كبار العلماء، الخ).

وأخيرًا، فقد سمح لنا الفرز المنهجي وسبر أغوار أهمّ الأعمال التاريخيّة وكتب التّراجم والفقه وأصول الدّين، والفتاوى التي وضعها العلماء الحنابلة الوهابيّون، انطلاقاً من محمّد بن عبدالوهّاب [ت ١٧٩٢م] وصولا إلى عبدالعزيز بن باز (ت١٩٩٩م)، دون التغاضي عن الخلفيّة الكلاسيكيّة: ـ ابن حنبل (ت٨٥٥م)، ابن قدامة (ت١٢٢٣م)، ابن تيميّة (ت١٣٢٨م)، ابن قيّم الجوزيّة (ت١٣٥٠م)، المرداوي (ت١٤٨٠م)، الحُجّاوي (ت١٥٦٠م)، الكرامي (ت١٦٢٤م)، البهوتي (ت١٦٤١م)، الخ ـ، سمح لنا كلّ ذلك بإدراج هذا المذهب ضمن منظور تزامنيّ وتعاقبيّ، مكّننا من رصد مسارات القائمين عليه والوقوف على جملة المفاهيم المستخدمة لديهم.

(١)

المذهب الحنبلي في العصر الوسيط

أ ـ ظهور فئة العلماء

إذا كانت وفاة النبيّ محمّد في ٦٣٢ للميلاد قد ولّدت نزاعات سياسية، فإنّ المسألة حينها كانت مجرّد خلافات شخصيّة بين الأطراف المستحقة للسّلطة، وحول الإجراءات اللازمة لانتقالها[١]، ولم يتمّ الطعن إلا نادراً في طبيعة مؤسّسة الخلافة، وشرعيّتها، والصّلاحيات الموكولة إليها. فقد ورث الخلفاء الأوّلون (٦٣٢ ـ ٦٦١م)، أولئك الذين سيُعرفون فيما بعد باسم الخلفاء الراشدين، السّلطة الدينيّة والامتيازات السّياديّة للنبيّ محمّد.

وبصرف النّظر عن إقصائهم من دائرة تلقّي الوحي الإلهي، فقد تمتّع الحكّام المسلمون الأوَائل ـ وذلك بفضل شرعيتهم الثيوقراطية، كما تفصح عن ذلك ألقاب خليفة الله وأمير المؤمنين والإمام مثلاً ـ بصلاحيّات واسعة في المجالات الدينيّة والتشريعيّة والسياسيّة[٢]. فعلى سبيل المثال، قام الخليفة عمر بن الخطاب (٦٣٤ ـ ٦٤٤م) بفرض تشريعات جديدة في جميع المجالات بدءاً من إنشاء التقويم الهجري، وانتهاء بسنّ صلاة التراويح، مروراً بحظر زواج المتعة وتنظيم أوضاع أهل الذّمة الخ[٣]. وسيصعب على العلماء إخفاء تلك الحقيقة التاريخية، وسيضطرّون إلى قبولها مع محاولة

---

(١) Hichem Djaït, *La Grande discorde - Religion et politique dans l'islam des origines,* Paris, 1989; Wilfred Madelung, *The Succession to Muhammad,* Cambridge, 1997.

(٢) Noel Coulson, *A History of Islamic Law,* p. 24-26.

(٣) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ١٠٨-١٠٩.

تلطيفها وتقليمها من خلال بَثّ أحاديث تُنسب إلى النبي، أكثرها شهرة قوله: «**لو كان بعدي نبيّ، لكان عمر بن الخطّاب**»[٤]. وبعبارة أخرى، فقد اعترف مؤسّس الإسلام ـ بشكل لاحق طبعاً ـ بالسلطة الاستثنائيّة لخلفائه الأُوائل، بل أضفى عليها الشرعيّة. وهكذا سيتمّ تقديس أولئك الخلفاء، وسيتمّ اعتبار كثير ممّا سنّوه بمثابة معايير شبه ملزمة.

وسيضع الخلفاء الأمويّون (٦٦١ ـ ٧٥٠م) وأوائل الخلفاء العباسيّين (٧٥٠ ـ ١٢٥٨م) مشاريعهم السياسيّة في أفق متّصل بهذه المرحلة التأسيسيّة. فقد تدخّل هؤلاء الحكّام، الذين يُذكّرنا نهجهم في أكثر من وجه بالنظام القيصري البابوي البيزنطي، بقوّة في المجالات السياسيّة والتّشريعيّة والفقهيّة[٥]. وقد اعتقد هؤلاء أنّ هيبتهم تخوّل لهم إدارة شأن علاقة العباد فيما بينهم، والعلاقة بينهم وبين الله في آن واحد، بل إنّهم اعتبروا أنفسهم صفوة الأمّة الإسلاميّة الناشئة، أي حلقة الوصل الرمزيّة والمؤسسيّة التي تربط في المؤمن بماضيه التاريخي الأخروي، ومن ثمّ بالله تعالى نفسه[٦]. فلفظ البيعة الذي يعني قسم الولاء المطلق الذي يعطيه المسلمون للخلفاء، يظهر بكلّ جلاء إرادة أولئك الخلفاء في فرض أنفسهم باعتبارهم مركزاً مثاليًّا ورابطة متعالية ضرورية للعبور إلى الجنة. وتستلهم هذه المصادرة آية قرآنيّة تؤكّد للنبيّ أنّ ﴿**الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ**﴾[٧]. ولمّا كان الخلفاء لا يرون أنفسهم أدنى رتبة من النبيّ محمّد ـ كما بيّن ذلك كلّ من باتريسيا كرون (Patricia Crone) ومارتن هيندس (Martin Hinds) ـ فقد وظّفوا معنى هذه الآية لصالحهم، واعتبروا أيّ عصيان لأوامرهم خروجاً عن طاعة الله سبحانه، وهو ما ينجرّ عنه الطّرد الفوري من دائرة الأمّة في الدنيا، والحرمان من رحمة الله في الآخرة[٨]. وعلى أرض الواقع، واصل الحكّام

---

(٤) الترمذي، **السنن**، الحديث رقم ٢٦١٩.

(٥) Patricia Crone et Martin Hinds, *God's Caliph*, p. 25-33 et p. 102-103.

(٦) إنّ هذه الفكرة قريبة جدا من التمثّلات الهندوأوروبيّة. انظر:

George Dumézil, *Mythe et épopée*, t. II, p. 358; Daniel Dubuisson, «Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions», *Annales ESC*, nº 33, 1978, p. 21-34; Jacques Le Goff, «Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale», *Annales ESC*, nº 34, 1979, p. 1187-1215.

(٧) **القرآن الكريم** ٤٨/ ١٠.

(٨) Ann Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, p. 86.

الأمويّون التشريع في مختلف المجالات، بل زعموا أنّهم إنّما يسنّون بذلك سنناً، أي ممارسات معياريّة في المسائل المستجدّة[٩]. وهكذا احتوى كتاب الموطّأ للمحدّث الفقيه مالك بن أنس (ت٧٩٥) مثلاً، وهو أحد أقدم مدوّنات الحديث النبوي وأشهرها، عدداً كبيرًا من السّنن التي فرضها الخلفاء الأمويّون[١٠]. وهذا ما ستنسج المدوّنات الحديثيّة اللاحقة على منواله.

وخلاصة القول أنّ خلفاء القرن الأوّل للهجرة قد سعوا إلى إقامة سلطة ثيوقراطيّة، وهو ما مارسوه واقعًا. ومعلوم أنّ مثل هذه السلطة إنّما تقوم، كما في جميع الأنظمة الملوكية التقليديّة، على العلاقة المتميّزة التي تربط الحاكم بالإله، فبوصف الحاكم خليفة لله، فهو يتلقّى «رأياً» مفارقاً يخوّله أن يكون إمامًا ملهَماً للأمّة، وبالتالي شبه معصوم.

غير أنّ تلك المزاعم الثيوقراطية ستتعرض لاحقًا، وبصفة تدريجيّة، للمراجعة من جراء ما ستنتجه الفتوحات من تحوّلات هيكليّة كبرى، كما أشار إلى ذلك حميد دباشي[١١]. فقد كان الازدهار السياسي والعسكري للدّولة الإسلاميّة يستلزم إرساء عدد من الهياكل الإداريّة والدينيّة والثقافيّة؛ من أجل ضمان السيطرة على الأراضي المفتوحة وتماسك المجموعة المهيمنة، إضافة إلى بروز حركات سياسيّة دينيّة طعنت في شرعيّة الخلافة التي كانت بلاطاتها تعيش في بذخ وفق النّمط البيزنطي أو الساساني، ممعنة في الابتعاد عن المثال الإسلامي الأوّل[١٢].

وفيما يخصّنا، يمكن القول إنّ حصيلة تلك التغييرات كانت ظهور

---

(٩) Patricia Crone et Martin Hinds, *God's Caliph*, p. 52; Muhammad Qasim Zaman, «The Caliphs, The 'Ulama', and the Law: Defining the Role and Functions of the Caliph in Early 'Abbassid Period», *Islamic Law and Society*, nº 1, 1997, p. 21; le même, *Religion and Politics*, p. 137-138.

(١٠) Yasin Dutton, *Origins of Islamic Law: the Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal*, p. 121-131.

(١١) Hamid Dabashi, *Authority in Islam*, p. 92-93.

(١٢) فيما يخصّ هذه التغييرات، انظر:

Hugh Kennedy, *The Early 'Abbassid Caliphate: A Political History*, Londres, 1981; Dominique Sourdel, *L'État impérial des califes Abbassides*, Paris, 1999; Gerald Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Londres, 2000.

رجال مهمومين بالذّود عن حمى الدين نحو نهاية القرن السابع للميلاد، وذلك من خلال نمط مثالي ذي ثلاث قوائم. أولها نابع من حاجة نظام الخلافة إلى عقلنة المجال الديني الذي تتأسّس عليه شرعيّته: تفسير النصّ القرآني، وفقه العبادات، والمنافحة على الإسلام ضدّ الأديان الأخرى، ثمّ وبالخصوص ضرورة إحداث معيار تشريعي لإدارة مختلف مناحي حياة الأمّة؛ ولهذه الغاية، قام الحكّام بانتداب رجال معروفين بالتقوى، لعلّ أشهرهم هو ابن شهاب الزُّهري (ت٧٤٢)؛ من أجل وضع نظام ديني رسمي.

القائم الحيوي الثاني يتمثّل في ظهور جماعات عفوية حول شخصيّات ورعة مثل الحسن البصري (ت٧٢٨م)، أو فقهاء المدينة السبعة الذين بادروا تلقائيًّا بتدارس العلم الديني ووضع منهج جنيني لتفسير القرآن ونشر العلم.

أما الحيوية الثالثة فقد نشأت من جماعات المعارضة السياسيّة الدينيّة التي كان عليها ـ من أجل بناء خطاب مضادّ يتّسم بالقوّة والشرعيّة ـ تدارس القرآن وتأويله(١٣).

وقد ولّد التفاعل بين هذه البيئات النمطيّة الثلاث شخصيّة جديدة، هي شخصيّة العالم. وهو النّموذج الذي سيتمكّن، بفضل إبداع آلية للتنشئة الاجتماعيّة أكثر تهيكلاً وقواعد للتفسير والاستنباط أكثر تطوّراً، من فرض نفسه باعتباره القارئ والمؤوّل المأذون للنصّ. وقد كان هذا الصّعود القويّ ممكناً بفضل اعتبار الحديث النبوي المصدر الثاني للتّشريع.

بالفعل، فإنّ الأقوال والأفعال التي تُنسب إلى النبي بما هي نصوص معياريّة أدائيّة، لم تكتسب أهميّتها إلا مع نهاية القرن السابع للميلاد، بالتزامن مع انبثاق الشخصية النبوية نموذجاً مركزيًّا في الإسلام. ويرجع

(١٣) G.H.A. Juynboll, «Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled From Early Hadîth Literature», *Arabica*, 39, 1992, p. 287-314; Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, Leyde, 2002; Herbert Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leyde, 2003; Suleiman Ali Mourad, *Early Islam Between Myth and History: al-Hasan al-Basri (d. 728) and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leyde 2006.

ذلك إلى عاملين: فمن جهة فرض الصراع مع البيزنطيّين، على الخلفاء الترويج لصورة محمّد نبيّ العرب، وذلك على غرار أنبياء العهد القديم.

ومن جهة أخرى فرضت التقلّبات السياسيّة الدينيّة التي عرفتها الأمّة في القرن الأوّل للهجرة شخصيّة النبي باعتبارها مرجعيّة مشتركة، مجرّدة ومتعالية على كلّ الفئويات. ألم يؤكّد القرآن ذلك للمؤمنين بقوله: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا**﴾[١٤] وكانت النتيجة أنّ الحديث لم يعد مجرّد سلاح سياسي لإضفاء الشرعيّة على بعض المواقف، بل غدا أيضًا مصدراً للتشريع وللفقه بعيداً عن رقابة مؤسّسة الخلافة[١٥]. لقد تحوّلت «السنّة» تدريجيًّا بعد أن كانت تعني، من غير تمييز، الأحكام التشريعيّة الدينيّة المأثورة عن النبي وخلفائه، إلى مفهوم يتّسع لمجموع أفعال النبيّ وأقواله وتقريراته الموحى بها إليه من الله. وسيكون على الخلفاء مستقبلاً أن يأخذوا هذا الأمر بعين الاعتبار.

وقد تمكّن العلماء نحو منتصف القرن الثامن للميلاد، بفضل سيطرتهم التدريجيّة على أدوات المعرفة الدينية ولا سيّما مجال السنّة، من أن يفرضوا أنفسهم داخل المجال الاجتماعي الإسلامي كفاعلين ذوي سلطة متزايدة في جميع المجالات، لقد كانوا هم القضاة وأئمّة المساجد والوعّاظ والمحدّثين والمعلّمين والفقهاء والمتكلّمين، الخ... ولن يمرّ وقت طويل كي تغدو هذه الظاهرة مصدر قلق النّخب المدنيّة، (أي من غير المختصّين في العلوم الدينية ـ م) الذين نظروا بعين الريبة إلى استقلالية الفضاء الديني والصعود الكاسح للعلماء. فقد ناشد الكاتبُ ابن المقفّع (ت٧٥٧) الخليفة العباسي أبي جعفرٍ المنصور (٧٥٤ ـ ٧٧٥) بأن

---

(١٤) **القرآن الكريم** ٣٣/ ٢١.

(١٥) فيما يخص ظهور الحديث النبوي وتهذيبه وتطويره، انظر:

Ignace Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, Paris, 1952; Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature: with a critical edition of some early texts*, Indianapolis, 1977; le même, Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*, Indianapolis, 1978; G.H.A. Juynboll, *Muslim tradition*, Cambridge 1983; Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadîth Literature, and the Articulation of Sunnî Islam*, Leyde, 2004.

«يأمر بهذه الأقضية والسِّيَر المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتجّ به كلّ قوم من سنّة أو قياس، ثمّ نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كلّ قضيّة رأيه الذي يلهمه الله ويعزم عليه، وينهى [العلماء] عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتابًا جامعًا، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام، المختلطة الصّواب بالخطأ، حكماً واحداً صوابًا، ورجونا أن يكون اجتماع السِّيَر قُرْبَة لإجماع الرّأي برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثمّ يكون ذلك من إمام إلى آخر، إلى آخر الدّهر إن شاء الله»(١٦)(*).

إنّ نصيحة ابن المقفع هذه، ممّا يؤكّد أنّ العلماء كانوا قد استحوذوا بالفعل على بعض الامتيازات الدينيّة والتشريعيّة للخليفة. ويرجع ذلك أساسًا إلى كثافة شبكاتهم الاجتماعية وقربهم من السكان، ثمّ ـ وبالخصوص ـ تبحرّهم في علوم الحديث، وهكذا لم يعد في إمكان الخليفة سنّ الأحكام بحريّة، كما كان الحال في ظلّ حكم الخلفاء الراشدين والأمويّين، واقتصر دوره على الاختيار بين معايير محدّدة مسبقاً من قبل العلماء. ومن أجل وقف هذا النزيف، كان لا مندوحة من قيام مؤسّسة الخلافة بفرض مدوّنة موحّدة للأحكام، فهي السّبيل الوحيدة الذي سيسمح للخليفة بالسيطرة الفعالة على الخطاب الديني، وعلى القيّمين عليه. وبعبارة أخرى، فقد كان ابن المقفّع يستشعر بالفعل أنّ الخلافة، بوصفها مؤسّسة روحيّة متعالية، كانت مهدّدة من قبل الشريعة التي كانت في طور التشكّل.

وعلى الرغم من توصيات كاتبه، فإنّ الخليفة المنصور، الذي كان يحتاج إلى كل الدعم لتعزيزالخلافة العباسية الوليدة، لم يستجب له إلا بفتور كي لا يستعدي العلماء ـ إذ كان أبو حنيفة (ت٧٦٥م)، مؤسّس المذهب الحنفي ومالك (ت٧٩٥م)، مؤسّس المذهب المالكي، يدعمان مطالب العلويّين من أجل الخلافة. وبعد ما يقرب من نصف قرن، سيحاول هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩م) حفيد المنصور، أن يستعيد زمام الأمور.

---

(١٦) ابن المقفّع، **رسالة الصّحابة**، ص ٣٥٤. وانظر فيما يتعلّق بآراء ابن المقفّع السياسية:

Shelomo Dov Goitein, «A turning point in the History of the Islamic State», *Islamic Culture*, 23, 1949, p. 120-35.

(*) - عدنا من أجل النصّ العربي إلى رسالة الصّحابة في: كتاب **آثار ابن المقفع**، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٩، ص ٣١٧ (المترجمان).

وباستلهام النموذج القيصري البابوي البيزنطي، كلّف هذا الخليفةُ مجموعة من العلماء بوضع مدوّنة من الأحكام، على غرار قوانين الإمبراطور البيزنطي جوستينيان (٥٢٧ ـ ٥٦٥م)، وأمر القضاة بتطبيقها، وكان الهدف من هذه الخطة مراقبة الفضاء التشريعي الدّيني من الداخل، إلا أنّه لم يكتب لها النجاح[١٧]. فقد كان العلماء آنذاك رغم اختلاف انتماءاتهم الفقهيّة والكلاميّة والسياسيّة، على قدر عال من التنظيم فكريًّا واجتماعيًّا، ومعترف بهم من قبل الجمهور بفضل نشاطهم اليومي في مجال التعليم والتربية وتدبير الشأن الديني. وقد منحهم ذلك سلطة إيديولوجيّة مستقلّة تماماً عن سلطة الخلافة، وذلك بفضل تعزيز مكانة ومرتبة الشريعة، كما مكّنهم من الحصول على استقلاليّة ذاتيّة ومكانة بارزة في الفضاء الاجتماعي.

ب ـ مِحنة أحمد بن حنبل وتبَلور التسنّن

كان من شأن فشل محاولة هارون الرشيد دفع السلطة السياسيّة نحو مواقف أكثر تشدّداً؛ فقد سعى الخليفة المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣م) بكلّ الوسائل إلى استعادة القوّة الثيوقراطية لمؤسّسة الخلافة[١٨]. فحاول في مرحلة أولى، الاعتماد على الحركة الشيعيّة وعقيدتها الثيوقراطية في الخلافة، فكان ممّا قام به لدعم مزاعمه واكتساب الشيعة إلى صفّه، أن تسمّى بلقب «الإمام» بالمعنى الشيعي للكلمة، وعيّن عليّ الرّضا (ت٨١٨م)، سليل عليّ بن أبي طالب الذي سيُعتَبَر لاحقًا تاسع الأئمة عند الشيعة الاثني عشرية، وليّاً للعهد. ولكن محاولته تلك المحفوفة بالمخاطر سياسيًّا ودينيًّا، لم تدم طويلاً، فقد اضطرّ بعد أن شهدت بغداد تمرّداً من تدبير بعض أهل بيت الخلافة وعلية القوم، إلى التراجع عن أفكاره «الشيعيّة»

---

(١٧) حول هذا الموضوع، راجع الأطروحة الشيقة للباحث:

Benjamin Jokisch, *Islamic Imperial Law. Harun-Al-Rashid's Codification Project*, Berlin, 2007.

(١٨) فيما يخّص حكم هذا الخليفة والسياسة التي اتّبعها، انظر:

EI2, t.VI, p. 315; M. A. Shaban, *Islamic History. A New Interpretetion*, p. 41-60; Sidqi Hamdi, «The pro-alid policy of Ma'mun», *Bulletin of the College of Arts and Science (Baghdad)*, n°1, 1956, p. 96-105; Dominique Sourdel, «La politique religieuse du calife 'abbâside al-Ma'mûn», *Revue des études islamiques*, n°33, 1962, p. 26-48.

والتخلّص من وليّ عهده وأهمّ أتباعه، والالتحاق ببغداد لتثبيت ملكه.

ولم يمنع فشل هذه المغامرة الأولى الخليفة المأمون من أن يواصل سعيه للحصول على أساسٍ للشرعية يُمكّنه، بصفة نهائية، من تعزيز مكانته باعتباره رمز الأمّة الإسلاميّة ومركزها المثالي؛ ففي أواخر عهده، وقع اختياره على مقولات المعتزلة[١٩]، بعد أن تمكّن القيّمون على هذا المذهب، بناءً على مقدّمات ابستيمولوجية تلفيقيّة، من بلورة فكر ديني وفقهي واجتماعي جديد. ولعلّ أهمّ مسألة عقديّة اجتذبت المأمون إلى هذا التيّار الفكري، إضافة إلى اهتماماته الدينيّة الخاصّة، هو موقفه من طبيعة النصّ القرآني ومنزلته؛ فالمعتزلة يقولون بخلق القرآن، وبالتالي فهو متعيّن في الزّمان والمكان. وهذا يعني أنّ القرآن نصّ يعكس لحظة تاريخية محدّدة، ولا يمكنه الاستجابة لحاجات المؤمنين في واقع مختلف زمانيًّا ومكانيًّا، ولا يمكن لغير الخليفة بوصفه إماما ملهَمًا في اجتهاده، يستطيع أن يقوم وسيطاً بين الإنسان والله. ووفقاً لمذهب المعتزلة، يستطيع الخليفة، الذي يجب أن تتوافّر فيه شروط أخلاقيّة وعلميّة مخصوصة، أن يُشرّع في جميع المجالات تلبية للحاجات الروحيّة والزمنيّة لرعاياه.

إنّ هذا المبدأ، الذي اعتبر أساس التّوحيد المطلق، لا بدّ من فرضه على الأمّة جمعاء، ولو بالقوّة إن لزم الأمر. ومَنْ لهذه المهمّة غير الإمام الملهَم؟ هكذا باشر المأمون فرض العقيدة الرسمية الجديدة على نُخَب الإمبراطورية بإخضاعهم لما يشبه محاكم التفتيش في أوروبا القروسطيّة، وهو ما يُعرف بالمحنة[٢٠]. وكان يهدف الامتحان إلى إجبار العلماء، بما

---

(١٩) *EI2*, t. VII, p. 785; J. van Ess, *Une Lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris, 1984; le même, *The Encyclopaedia of Religion*, t. X, p. 220-229; Dominique Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, p. 172-191; Miguel Cruz Hernandez, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, p. 86-98.

(٢٠) *EI2*, t. VII, p. 2; Wilfred Madelung, «The Origins on the Controversy Concerning the Creation of the Koran», J.M Barral (ed.), *Orientalia hispanica*, Leyde, 1974, p. 504-525; John A. Nawas, «A Reexamination of Three Current Explanations for al- Ma'mun's Introduction of the Mihna», *International Journal of Middle East Studies*, n° 26, 1994, p. 615-29; le même, «The Mihna of 218 A. H./833 A. D. Revisited: An Empirical Study Author», *Journal of the American Oriental Society*, n°4, 1996, p. 698-708; Nimrod Hurvitz, «The Mihna and the Public Space», Shmuel Eisenstadt (dir.), *The Public Sphere in Sphere Societies*, p. 17-30.

في ذلك المحدّثين والقضاة، إلى الاعتراف بأطروحات المعتزلة، وهو ما كانت سلطة الخلافة تطمح من ورائه إلى إخضاع العلماء، كي تتمكن بصفة نهائيّة من احتكار المجال التشريعي الديني، ومن ثمّة احتكار جميع السّبل المؤدية إلى النجاة في المعاد والمعاش.

ولكنّ ذلك لم يؤثّر قيد أنملة في صلابة العلماء الذين كانوا مستعدّين، من أجل الدفاع عن إيمانهم وعن أسس سلطتهم الإيديولوجية، لتحمّل شتّى صنوف المعاناة والعذاب. فقد كان من رأي العلماء وجوب أن تُحكم الأمّة بالشريعة، وهو ما يعني أنّ المعايير يجب أن تُستنبط من القرآن الذي هو كلام الله الأزلي غير المخلوق، ولا يمكن بالتّالي لأيٍّ كان الإضافة إليه أو الحذف منه. والطريقة الوحيدة لتعيين مقاصد الله وشرحها هو العودة إلى السنّة النبويّة، المعتبرة من جملة الوحي، فلا وسيط بين المؤمنين وبين الله سوى النبيّ ذاته. وبما أنّ من شأن هذا المنطق أن يُقوّض كلّيًّا مزاعم مؤسّسة الخلافة، فإنّ المواجهة بين الطّرفين كانت محتومة.

وإذا ما كانت الأشهر الأخيرة من حكم المأمون قد اتّسمت بحملة تفتيش قويّة، (استجوابات، عزل، حبس، تعذيب، تشهير، إلخ)، فإنّ خليفتيه المعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢م) والواثق (٨٤٢ ـ ٨٤٧م) لن يعمدا إلى تلك الأساليب إلا نادراً. وفي الواقع، فإنّ المحنة التي بدأت في سنة ٨٣٣م لتنتهي تدريجيًّا في حدود سنة ٨٤٧م، لم تجر دائمًا بنفس الوتيرة وذلك لأسباب سياسيّة وعسكريّة واجتماعيّة متشعبة، ويتمثّل أوّلها في أنّه لم يكن لهذين الخليفتين نفس الاهتمامات الدينيّة والفكرية التي كانت لسلفهما المأمون. أمّا ثانيها، فكان إنشاء عاصمة جديدة للخلافة هي سامرّاء في سنة ٨٣٦م؛ وهو ما أسهم في ابتعاد الخليفة عن بغداد وعن أهلها الذين كانت نقمتهم تتصاعد. أمّا الثالث، فهو تصاعد وتيرة الصّراع العسكري مع البيزنطيّين، وانفجار العديد من الثورات الاجتماعية الدينية في الولايات الشرقية، وهو ما أبعد الخلفاء عن الاهتمام بالشأن الديني. والسّبب الرابع، هو إدراك الخلفاء، تدريجيًّا، أنّ الإمبراطورية لا يمكن أن تستمرّ في الوجود من دون دعم العلماء والتفاف العامّة المشايعة لهم. والواقع أنّ النّخبة الدينية قد استطاعت إقامة روابط متميّزة ومتينة مع العامّة، وذلك بفضل اعتمادهم حجّة واضحة وقويّة ـ كلام الله وسنّة نبيّه ـ

وبفضل شبكتهم التعليميّة التي تزداد مع الأيّام تنظيمًا وانتشارًا، وأخيراً بفضل نشاطهم الاجتماعي الديني المكثّف. لقد كان جميع ذلك على نقيض سلطة الخلافة التي كانت تعتمد عقيدة نخبويّة يصعب على العامّة النّفاذ إلى اهتماماتها الفكريّة الدقيقة وإدراك ما تقوم عليه سلطتها، إضافة إلى أن أسلوب الحياة «الشرقي» لهؤلاء الحكام، لا يتّفق مع المفاهيم والرموز والمثل العليا التي يشيعها العلماء منذ عقود عن الخلافة «الرّاشدة».

وقد انتهى فشل هذه السياسة القمعيّة التي لم تتمكّن من كسب العامّة وقسم كبير من النخبة، إلى حدوث تغيّر بنيوي بدءاً من سنة ٨٤٧م، تمثل في تكريس الشريعة بصفة نهائيّة باعتبارها جوهر الإسلام والمصدر الأساسي وشبه الوحيد لكلّ حركة دينيّة أو سياسيّة أو ثقافيّة. ومنذ ذلك الحين، سيصبح الإسلام ديناً وحضارة متمركزين حول الشريعة، ولن يعود بمقدور الخلفاء وورثتهم التدخل في تحديد شؤون العقيدة والشريعة، ولن يكونوا من الآن فصاعداً حكّاماً مشرّعين (على الأقل نظريًا)، بل مجرّد حماة للعقيدة ساهرين على إدارة الشؤون الدنيوية للأمّة. ولن يحقّ لغير العلماء تولّي تفسير النصوص واستنباط الأحكام، فهم وحدهم المتقنون لمناهج المعرفة، وهم المحتكرون لوسائط انتقالها. ومن هنا، فلن نفاجأ، إذا علمنا أنّ الحديث الذي يجعل من العلماء وحدهم ورثة الأنبياء[٢١] ظهر في المدونات الحديثية خلال القرن التاسع للميلاد. كما لن نستغرب أيضًا أن تكون القصّة التي تجعل من أوّل الخلفاء في الإسلام أبي بكر الصديق (٦٣٢ ـ ٦٣٤م) يستعيض عن لقب خليفة الله بلقب أكثر تواضعاً هو خليفة رسول الله[٢٢] ـ بمعنى أنّه لم يكن يرى نفسه إلا حامياً للدين والسنّة لا مشرّعاً ـ ينتشر في نفس تلك الفترة. وفي هذا الخصوص، يمكننا ملاحظة حصول انزياحات في معاني عدد من المفاهيم والأفكار التي تعكس التغيير الذي مسّ التمثّلات.

لقد كانت عبارتي «صلى الله عليه وسلّم» و «عليه السلام» مثلاً قابلتين للاستخدام دون تمييز، سواء للإشارة إلى النبي أو إلى الخلفاء،

---

(٢١) أحمد بن حنبل، **المسند**، الحديث رقم ٢٠٧٢٣؛ الدّارمي، **السنن**، الحديث رقم ٣٤٦؛ الترمذي، **السنن**، الحديث رقم ٢٦٠٦؛ ابن ماجه، **السنن**، الحديث رقم ٢١٩.

(٢٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ١٦٦. وقد نقل عنه في هذا الخصوص من جاء بعده.

إلا أنّ استخدامها سيقتصر منذ تلك اللحظة على النبيّ حصرًا. كما سيصبح لقب الإمام الذي كان يشير إلى القائد الملهم، مقتصرًا على القائد أو النموذج الذي يمكن للنّاس تقليده واتّباعه من أجل الفوز في الدارين، ومن ثمَّ فإنّ كلّ مسلم ديّنٍ ينذر نفسه للعلم والعبادة، يمكنه أن يكون إمامًا. وهل من طائفة أحقّ من العلماء باكتساب هذا اللقب؟ وبالفعل، سنجد أنّ هذا اللقب هو ما سيتّخذه العلماء الأكثر نفوذاً ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع للميلاد، وإلى يومنا هذا، بل سيتمّ أيضًا إسناد لقب أمير المؤمنين، المفترض أن يكون حكراً على الخلفاء، إلى بعض العلماء مثل البخاري (ت٨٧٥م)، في إشارة رمزيّة إلى انتهاء احتكار الخلافة لهذا اللقب وانبثاق سلطة جديدة.

لقد أنتجت مأسسة الكاريزما النبوية، تقسيماً حقيقيًّا للعمل بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة في سياق صفقة مربحة للطّرفين، إلا أنّ ذلك لم يمنع التقسيم من أن يكون هشًّا على أرض الواقع بسبب المحاولات المتكرّرة لكلّ طرف على امتداد كامل التاريخ الإسلامي، والتدخّل في مجال نفوذ الطرف الآخر. ولعلّ أوضح دليل على هذا، هو وجود نظام تشريعي مزدوج: الأوّل قائم على تفسير النّقل (الشريعة)، والثاني قائم على مراعاة المصلحة العامة ومقتضيات السياسة.

ورغم أنّ الرّوايات التاريخيّة تنبئنا بأسماء العديد من العلماء والشخصيّات الورعة ممّن رفضوا الاعتراف بالعقيدة الجديدة للخلافة، إلا أن الذاكرة الإسلاميّة لم تحتفظ إلا باسم واحد فقط، هو أحمد بن حنبل (ت٨٥٥م)[٢٣].

---

(٢٣) *EI2*, t. I, p. 272; Walter M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna A Biography of the Imam Including An Account of the Mohammedan Inquisition Called the Mihna*, Leyde, 1897; Susan Spectorsky, «Ahmad Ibn Hanbal's fiqh», *Journal of the American Oriental Society*, nº 102, 1982, p. 461-465; Aziz al-Azmeh, «Orthodoxy and Hanbalite fideism», *Arabica*, nº 35, 1988, p. 253-266; Michael Cooperson, «Ibn Hanbal and Bishr al-Hâfî: A Case Study in Biographical Traditions», *Studia Islamica*, nº 86, 1997, p. 71-101; Nimrod Hurvitz, «Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab», *Islamic Law and Society*, Vol. 7, nº 1, 2000, p. 37-64; le même, *The formation of Hanbalism: Piety into Power*, New York,2002; Wesley Williams, «Aspects of the Creed of Imam Ahmad IBN Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early = Islamic Discourse», *International Journal of Middle East Studies*, nº 3, 2002, p. 441-463; Christopher

ولا يعود ذلك فقط إلى دوره الرئيسي في هذه المرحلة، بل لأنّه كان مؤسّس مدرسة فقهيّة عقائدية أيضاً، أدت ولا تزال تؤدي دورًا أساسيًّا في الفضاء الإسلامي، حتّى إنّ أعماله تعدّ أساس قيام الإسلام السني.

ولعلّ من شأن إلقاء نظرة سريعة على مسيرة هذا الرّجل إطلاعنا على كيفيّة تطويره أخلاق المسؤولية؛ من أجل الحفاظ على العقيدة الصحيحة والسلوك القويم والنظام السياسي.

ينتسب أحمد بن حنبل المولود ببغداد نحو سنة ٧٨٠م، إلى عائلة عربيّة كان بعض أفرادها في خدمة الخلافة العبّاسية. وبدأ رحلته في طلب العلم من مسقط رأسه، حيث تردّد على عدد كبير من مجالس العلماء، قبل أن تقوده رغبته في اكتساب المزيد من المعرفة وجمع الحديث، إلى رحلة طويلة أخذته إلى جنوب العراق واليمن والشام والحجاز. وقد عاد إلى بغداد متأثّراً بطائفة المحدّثين الذين كانوا يُسمَّون «أهل الحديث» أو «أهل السنّة»، ليبدأ مسيرته مدرّساً ومفتياً. ولئن لم يكن ثمّة شيء يميّزه عن العشرات من المحدّثين الآخرين الذين كانوا يجوبون حواضر الإسلام الكبرى ويُدرّسون فيها، إلا أنّ المحنة ستجعل منه «أبرز شخصيّة في فريق المدافعين عن الأرثوذكسيّة الإسلامية»(٢٤). وفي الواقع، فقد كان من القلائل الذين رفضوا قبول العقائد التي كانت تدعمها الخلافة، بما في ذلك القول بخلق القرآن.

كان المأمون قد أمر بإحضار أحمد بن حنبل بعد رجوعه من حملة عسكريّة ضدّ البيزنطيين في سنة ٨٣٣م، في منطقة طرسوس في الأناضول، وكان أحمد قد وصل بالفعل إلى مدينة الرَّقّة حين بلغه نعي الخليفة، فكان أن أُعيد إلى بغداد، حيث سيتمّ التحقيق معه من قِبَل الحاكم العسكري، باسم الخليفة الجديد، قبل أن يزجّ به في السّجن. وقد دفع عنادُه الخليفةَ المعتصمَ (٨٣٣ ـ ٨٤٢م) إلى أن يأمر بجلده سنة ٨٣٤م، لكن إيمانه الرّاسخ وشعبيّته، اضطرّا الخليفة إلى الإفراج عنه في

= Melchert, «The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal», *Arabica*, nº 44, 1997, p. 234-53; le même, *Ahmad ibn Hanbal*, Oxford, 2006. =

(٢٤) W.M Patton, *Ahmed b. Hanbal and the Mihna*, p. 2.

نهاية المطاف مع منعه منعاً باتًّا من الجلوس للتدريس. لقد بقي في السّجن طيلة أربع سنوات قبل أن يحاول استئناف نشاطه مع بداية خلافة الواثق (٨٤٢ ـ ٨٤٧م)، لكنّه سرعان ما اضطر إلى التخلي عن ذلك. والعجيب أنّ هذا الخلاف الديني لم يمنع ابن حنبلٍ من أن يظلّ على ولائه للخلافة، فقد رفض، حتى في أحلك لحظاتً المحنة، أن يدعو إلى الخروج على الخلافة، مفضّلاً الدّعاء لولاة الأمور والصّفح عن سيّئاتهم وتقديم النّصح لهم حتّى يعودوا إلى الصّراط القويم[٢٥].

وقد عجّلت النهاية التدريجيّة للمحنة بدءاً من سنة ٨٤٧م من صعود نجم العلماء باعتبارهم أمناءً على السنّة، ومن جعل ابن حنبل زعيمهم بلا منازع. وسيدفع ذلك الخليفة المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١م) إلى استمالته من أجل إضفاء الشرعيّة على سلطته وكسب تأييد العامّة، إلا أنّ ذلك لم يوهن من عزيمته رغم تعيينه معلّماً لأبنائه، وتعيين أفراد من أسرته في وظائف مهمّة وإغداق الهدايا عليه. وقد سمح انتصار أحمد بن حنبل وأهل الحديث أو أهل السنّة، بمواصلة التفكير والعمل على تعزيز وإدامة ما يمكن أن نسمّيه منذ الآن، المنهج السنّي.

واصل ابن حنبل عمله الديني البحت، فقد كان يؤمن بأنّ جوهر العمل الإنساني وغايته هو الفوز برضا الله تعالى من خلال الخضوع إلى أوامره ونواهيه[٢٦]. ومن أجل ذلك، يجب على المرء الاعتماد على القرآن دون تأويل، وعلى السّنة، أي مجموع الأقوال والأفعال التي تثبت نسبتها إلى النبي بعد إخضاعها إلى عمل نقدي حاسم، [الجرح والتعديل وغيرهما من شروط المحدّثين ـ م]. وهكذا، تركّز عمل ابن حنبل الأساسي في صياغة مسنده الذي جمع فيه الأحاديث النبوية التي اعتبرها صحيحة في القرن التاسع للميلاد[٢٧]. وقد تمّ استكمال هذا المصنّف بإدراج المأثور عن الصحابة ومرويّاتهم مرتّبة وفقًا لدرجة قربهم من النبي. ولن يلجأ أتباعه ومريدوه إلى مصادر أخرى إلا لاحقًا من أجل صياغة معياريّة موحّدة

(٢٥) الخلّال، **المسند من مسائل أبي عبدالله أحمد بن محمّد بن حنبل**، ص ٢١-٢٥؛ ابن إسحاق، محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص ٤٠-٤٤، ص ٨١-٨٨.

(٢٦) عبدالله بن أحمد بن حنبل، **كتاب السنّة**، ص ٣٤.

(٢٧) أحمد بن حنبل، **المسند**، بيروت، ١٩٩٣، ٦ أجزاء.

لنظام عقائدي فقهي متماسك، وسيعتمدون بالخصوص مفهومي القياس والمصلحة. وبهذا يمكننا القول إنّ ما قام به ابن حنبل، مثله في ذلك مثل غيره من العلماء الأوائل، لم يكن مجرّد تهويمات نظريّة، بقدر ما كان استجابة لأوضاع عمليّة ولمشاغل معاصريه.

إن الفوز بالجنة كان يفترض وجود مجتمع قوي ومتضامن (الجماعة)، يتجنّب كلّ أشكال الفتنة. وقد دفعت هذه المصادرة ابن حنبل إلى اعتماد موقف متسامح نسبياً فيما يخصّ مسألة التكفير التي يحصرها عموماً في ترك الصّلاة ونشر البدع. وحتى المبتدعون إلا الجهمية، يجب فقط حبسهم حماية للجماعة من الفساد[٢٨].

ولضمان انتظام المجتمع وتماسكه، كان لا بد من أن يدير الخلفاء من قريش شؤون حاضرة الإسلام، ولا يحقّ لأحد الطعن في هذا الحق، أو الخروج عليهم، إلى يوم القيامة[٢٩]. كما دعا ابن حنبل إلى أن يطيع المسلمون الحاكم في جميع الأحوال، برًّا كان أم فاجرًا. ولا يملك المسلم إلا أن يقاوم سلميًّا وأن ينصح الحكّام عسى أن يعودوا عن غيّهم. وبعبارة أخرى، لا بدّ من «**السّمع وَالطَّاعَة للأئمّة وأمير الْمُؤمنِينَ الْبرّ والفاجر وَمن ولي الْخلَافَة، فاجْتُمعَ النَّاس عَلَيْهِ وَرَضوا بِهِ وَمن غلبهم بِالسَّيْفِ حَتَّى صَار خَليفَة وَسمِيّ أَمِير الْمُؤمنِينَ. والغزو مَاض مَعَ الإمَام إِلَى يَوْم الْقِيَامَة، الْبرّ والفاجر لَا يتْرك. وَقِسْمَة الْفَيْء وَإِقَامَة الْحُدُود إِلَى الْأَئِمَّة مَاض لَيْسَ لأحد أَن يطعن عَلَيْهِم وَلَا ينازعهم. وَدفع الصَّدقَات إِلَيْهِم جَائِزَة نَافِذَة من دَفعهَا إِلَيْهِم أَجْزَأت عَنهُ برًّا كَانَ أَو فَاجِرًا. وَصَلَاة الْجُمُعَة خَلفه وَخلف من ولّاه جَائِزَة بَاقِيَة تَامَّة، رَكْعَتَانِ من أعادهما فَهُوَ مُبْتَدع تَارِك للآثار مُخَالف للسّنة لَيْسَ لَهُ من فضل الْجُمُعَة شَيْء إِذا لم ير الصَّلَاة خلف الْأَئِمَّة من كَانُوا برّهم وفاجرهم، فَالسنّة بِأَن تُصَلِّي مَعَهم رَكْعَتَيْنِ وَتَدين بِأَنَّهَا تَامَّة لَا يكن فِي صدرك من ذَلِك شَك. وَمن خرج على إِمَام من أئمة الْمُسلمين وَقد كَانُ اجْتَمعُوا عَلَيْهِ وأقرّوا بالخلافة بِأَيّ وَجه كَانَ بِالرِّضَا أَو الْغَلَبَة، فقد شقّ هَذَا الْخَارِج عَصا الْمُسلمين وَخَالف الْآثَار**

(٢٨) عبدالله بن أحمد بن حنبل، **كتاب السنة**، ص ٣٥-٣٦.

(٢٩) نفسه، ص ٣٥.

عَن رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلمّ، فَإِن مَاتَ الْخَارِج عَلَيْهِ مَاتَ ميتَة جَاهِلِيَّة. وَلَا يحلّ قتال السُّلْطَان وَلَا الْخُرُوج عَلَيْهِ لأحد من النَّاس، فَمن فعل ذَلِك فَهُوَ مُبْتَدع على غير السّنة»[٣٠]. ولحفظ مصالح الجماعة ورعايتها، رأى أحمد بن حنبل أنّه ينبغي أن يكون للحاكم صلاحيّات واسعة في إطار مهامّه، شريطة أن تكون موافقة لتعاليم القرآن والسنّة. وهنا نجد أصل مفهوم «السياسة الشرعية» الذي سيتمّ التنظير له من قبل ابن تيمية (ت١٣٢٨م) قبل أن يستعاد ويوظّف من قبل العلماء الحنابلة الوهابيّين المعاصرين.

إنّ عداء ابن حنبل لبعض الممارسات التي رآها غير مراعية لروح الشريعة من قبل بعض المتصوّفة أمثال المحاسبي (ت٨٥٧م) وسريّ السّقطي (ت٨٦٧م) وذي النون المصري (ت٨٥٩م)، لا يعني بالضرورة رفضه التصوّف الوليد[٣١]. فقد أشاد ابن حنبل ببشر الحافي (ت٨٤١م)[٣٢]، وهو الصوفي الذي عُرف في كتب التراث بتقيّده الصارم بتعاليم الشريعة، بل وصنّف هو نفسه **كتاب الورع**[٣٣] المتضمّن مختارات من الأحاديث المتعلّقة بروح الورع والزّهد، وهو كتاب ستتعدّد الإشارة إليه على نطاق واسع من قبل كبار المتصوّفة لاحقًا مثل أبي طالب المكّي (ت٩٩٦م) وأبي حامد الغزالي (ت١١١١م). أضف إلى ذلك أنّ معظم علماء الحنابلة في العصر الوسيط سيكونون أيضًا من كبار المتصوّفة.

---

(٣٠) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٧٠-١٧١؛ اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، ص ١٨٠-١٨١. مع اختلاف طفيف بين النصين.

(٣١) حول التصوّف، انظر:

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954; Marijan Molé, *Les Mystiques musulmans*, Paris, 1965; George C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, 1986; Julian Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, Londres, 1989; Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, 1996; Anne Marie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, 1997; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leyde, 2000.

(٣٢) Michael Cooperson, «Ibn Hanbal and Bishr al-Hâfî: A Case Study in Biographical Traditions», *Studia Islamica*, nº 86, 1997, p. 71-101.

(٣٣) أحمد بن حنبل، **كتاب الورع**، القاهرة، ١٩٢٢، وانظر ترجمة جزئيّة إلى الفرنسيّة في:
Hespéris, 1952, p. 97-112.

وأخيرًا، فإنّ على المؤمنين، على اختلاف درجاتهم العلمية أو منازلهم الاجتماعية، أن يطبّقوا الشريعة في المجالين الخاصّ والعامّ، وذلك في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع احترام صلاحيّات السلطة السياسية (الالتزام بعدم الخروج عليها أو انتقادها علنًا). وسيكون العلماء أوّل الفئات الاجتماعية المدعوّة لأداء هذا الواجب الديني(٣٤).

وهكذا نجد في مواقف وتوجهات أحمد بن حنبل، باعتباره فاعلاً نموذجيًّا يجسّد لتيّار فكري كامل، أهمّ المفاهيم المفاتيح التي سيتمّ تطويرها ومنهجتها والدّفاع عنها من قبل أتباعه في إطار المدرسة الاعتقادية الفقهيّة التي ستحمل اسمه. لكن تأثيره سيتعدّى هذا الإطار. فبفضل تكريس الشريعة بوصفها روح الأمّة الإسلاميّة، فقد غدت مواقفه «**واحدة من العناصر الأكثر تأثيرًا في بناء الثقافة الاسلامية**»(٣٥). ويرجع هذا الدّور إلى سيرته المثالية، أي إلى قدرته على تبيان طريق الفوز(٣٦) عبر الفعل الفردي، ومن خلال أخلاق المسؤولية التي دفعته إلى الزهد في السّلطة والتفرّغ للنشاط الديني، مع اختيار الخضوع للسلطان وعدم التصادم معه. وقد مكّنه ذلك من تكريس وحدة العقيدة ووحدة السلوك مع المحافظة على النظام السياسي اللازم لأداء العبادات والطقوس التي هي عنصر أساسي للفوز في الدنيا والآخرة. وقد اختارت أطراف أخرى لا تقلّ عن ابن حنبل ورعاً وفقًا لمعايير السنّة، مثل أحمد الخزاعي (ت٨٤٦م) وجماعة المتطوّعة، الاعتماد على أخلاق اليقين (morale de conviction)، ما أدّى بها إلى مواجهة مدمّرة مع السلطة السياسية(٣٧).

---

(٣٤) Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, p. 87-113.

(٣٥) Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmad b. Taymiya*, Le Caire, 1939, p. 2.

(٣٦) حول هذا المفهوم، انظر:

Max Weber, *Économie et société*, t. II, p. 199-200.

(٣٧) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٥٢٢؛ ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٥٥١؛ المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٤، ص ٢٩؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ٤، ص ٤٣٣؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٠، ص ٢٤٧؛ لمؤلّف مجهول، **العيون والحدائق**، ج ٣، ص ٣٥٣.

ت ـ الحنابلة في خدمة الخلافة العباسية[٣٨]

«الحنبليّة على ثلاثة أصناف: صنف زهّاد يصومون ويصلّون، وصنف يكتبون ويتفقّهون، وصنف يصفعون كلّ مخالف»[٣٩]. إنّ هذه الملاحظة الجدالية المنسوبة إلى أحد خصوم الحنابلة في القرن العاشر للميلاد، ربّما كانت تشير إلى وجود ثلاثة تيارات نموذجية داخل هذا المذهب في الفترة ما بين وفاة ابن حنبل سنة ٨٥٥م وسقوط الخلافة العباسية سنة ١٢٥٨م. أما في الواقع، فقد جمع كبار حنابلة بغداد بين هذه النّماذج المختلفة. فقد استند النفوذ داخل المذهب استناداً كليًّا إلى ثلاثيّة: الزهد المتقشف، وتطبيق صارم للشريعة، والنشاط الديني داخل الفضاء الاجتماعي. ومن دون أن نزعم أنّ عملنا سيكون محيطاً بكلّ الجوانب، فإننا سنحاول الوقوف عند الملامح الرئيسية لهذا المذهب على عهد الخلافة العباسية، وهو ما سيمكّننا لاحقًا من الوقوف على مدى استمراريّتها في الحنبليّة الوهابيّة المعاصرة، أو مدى القطيعة معها.

تمثّل الحنبلية المذهب الإسلامي الوحيد الذي أنتج مدرسة اعتقادية ومدرسة فقهية، وهذا هو سرّ قوّتها وتماسكها. ولئن كانت أهميّتها في المجال الفقهي نسبيّة ـ إلى حدّ ظهور المملكة السعوديّة والحركات الإصلاحيّة المعاصرة ـ، فإنّ دورها كان دائمًا مركزيًّا في مجال علم التوحيد والعقائد، أو ما كان يسميه خصومهم علم الكلام. لقد كانت الحنبليّة العقيدة الرسميّة للخلافة العباسيّة من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر للميلاد، بل إنّ الكثير من علماء المالكية والشافعية والأحناف كانوا على مدار التاريخ الإسلامي، حنابلة في المعتقد. ويكفي أن نذكّر في هذا الصّدد أنّ اثنين من أشهر كتب العقيدة الحنبليّة، التي ما زالت رائجة إلى اليوم، كانت من وضع ابن خزيمة (ت٨٦٩م)[٤٠] الشّافعي المذهب والطحاوي الحنفيّ المذهب (ت٩٣٥م)[٤١].

---

(٣٨) من أجل عرض تاريخي وبيبليوغرافي لحنبليّة هذه الحقبة، انظر:

Henri Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad», *Revue des études Islamiques*, t. 27, 1959, p. 67-128.

(٣٩) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٣، ص ٧٦.

(٤٠) ابن خزيمة، **كتاب التوحيد**، القاهرة، ١٩٨٣.

(٤١) الطحاوي، **متن العقيدة الطحاوية**، بيروت، ١٩٩٥.

أضف إلى ذلك شخصيات علميّة كبرى عند أهل السنّة مثل البخاري (ت٨٧٠ م) ومسلم (ت٨٧٥م) وابن عبدالبرّ (ت١٠٧١م) والذهبي (ت١٣٤٨م) وابن كثير (ت١٣٧٣م)، وغيرهم[٤٢]. فلم تكن الحنبليّة، في الفترة الكلاسيكيّة، مجرّد ظاهرة هامشية في الفضاء الإسلامي الفكري والديني على الرغم من قلّة عدد أتباعها. ويُعزى هذا النقص في العدد إلى عامل بسيط ولكنه حاسم؛ فعلى عكس المذاهب الأخرى، فإنّ الحنلبيّة لم تكن مسنودة من قِبل القوّة المهيمنة بعد أن فقد العباسيّون، داعمهم الأوحد، الجزء الأعظم من سلطتهم في القرن العاشر للميلاد، إلا أنّ ذلك لم يمنع الحنابلة من الدّعوة إلى مذهبهم كلّما سمح لهم الوضع السياسي بذلك، وبحماسة لا تقلّ عن حماسة الدعاة للمذاهب الأخرى. وقد كان ذلك هو حالهم في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وخصوصًا في القرن الثامن عشر للميلاد مع ظهور الدولة السعودية على مسرح التاريخ.

أضف إلى ذلك أنّ الحنبليّة لم تتطور قطّ باعتبارها مذهباً منغلقاً.

وعلى غرار كلّ المؤسسات التي تتبنّى أخلاق المسؤولية لحماية معتقداتها، كان على تلاميذ ابن حنبل وأتباعه التكيّف مع بعض المكتسبات المعرفيّة والمنهجيّة، وخاصّة تلك المرتبطة بالمعتزلة أو الأشاعرة رغم ما كان بينهم من عداوة[٤٣].

وأخيرًا، فإن السلطة الإيديولوجية التي تقوم عليها الحنبلية تفترض، مثلما أسلفنا القول، وجود اختلافات في الرأي والتحليل، ليس فقط بين العلماء فيما بينهم، بل كذلك بين الآراء الفقهية والاعتقادية لنفس العالِم خلال مراحل مختلفة من حياته؛ وهذا ما يُفسر الخلافات حول بعض القضايا داخل نفس المدرسة حتى في أيامنا هذه.

إنّ المذهب الحنبلي، مثل أي مؤسسة إيديولوجية، هي منتوج جماعي قائم على تعاليم المؤسّس المتفاوتة الوضوح. وفي الواقع، فقد

---

(٤٢) هذه الظاهرة طبيعيّة لأنّ المالكيّة والشافعيّة والحنابلة وقسماً من الحنفيّة ينتمون إلى نفس الكتلة: أهل الحديث، وهم النّواة الصلبة للتّسنّن. انظر: الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ص ١٩-٢٠.

(٤٣) George Makdisi, «Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History», *Studia Islamica*, nº 17 et 18, 1962; le même, *Ibn 'Aqîl*, p. 407 et suivantes.

تميزت الفترة الممتدّة بين سنتي ٨٥٥ و ٩٤٥م على حد التقريب، بجمع مصنفات ابن حنبل وفتاواه، وتبويبها وشرحها؛ وهو ما أنتج مدوّنة علميّة حقيقيّة كان مهندسوها الرئيسيّون هم عبدالله بن أحمد بن حنبل (ت٩٠٣م)، وأبو بكرالخلّال (ت٩٢٣م)، ومحمّد الرازي (ت٩٣٩م)، والخرقي (ت٩٤٥م)، وغلام الخليل (ت٩٤٨م)[٤٤]. ورغم شيوع المصنفات في الحديث والفقه وتراجم الرجال، إلا أنّ كتب العقيدة تظلّ هي الأكثر تداولاً عند الحنابلة. وتقوم هذه الأخيرة (مثل: العقيدة، كتاب التوحيد، كتاب السنّة)، وهي في العادة صغيرة الحجم وواضحة المحتوى، وتحتوي على المبادئ الرئيسية للإسلام: القدرة الكليّة لله في الخير أو الشرّ، إثبات الأسماء والصّفات الإلهية، الارتقاء بالذات النبويّة إلى مرتبة الوسيط بين الله والانسان من خلال الوحي والشفاعة، الدفاع عن القرآن باعتباره غير مخلوق، ومن ثم صلاحيّته لكلّ زمان ومكان، الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشرّه، ونفي الإرادة عن الإنسان، تأكيد وحدة الأمّة، والطاعة غير المشروطة للإمام ولو كان فاجراً، الخ[٤٥].

وقد تميزت هذه الفترة أيضًا بحيوية الحركية الحنبلية في المجال العام بقيادة البربهاري (ت٩٤١م)[٤٦] الذي لعب دورًا مهماً في الدفاع عن السّنة وعن الخلافة. فبعد أن لاحظ تراجع الأصول الثلاثة لصالح البدع، دعا البربهاري إلى العودة إلى الدين القويم (أو ما كان يسميه بالدين العتيق) من خلال التّأسّي بالنبي والسلف الصالح. ومع ذلك، فهو لم يعادِ العقل، بل دعا إلى حسن اسخدامه خاصّة في مبحث الصفات الإلهية، لكن مع الوقوف عند ظاهر القرآن والسنّة. واعتبر أن محاربة البدع لا تتمّ إلا بالعمل المستمرّ في أرض الواقع من خلال آليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدّعوة والموعظة الحسنة والنّصح لله ولرسوله ولعموم المسلمين.

---

(٤٤) حول تطوير النظام الفقهي الحنبلي في القرن العاشر الميلادي، انظر:

Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, p. 137-155.

(٤٥) Henri Laoust, «Les premières professions de foi hanbalites», *Mélanges Louis Massignon*, p. 7-35.

(٤٦) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ج ٣، ص ٣٦-٨٠؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٦، ص ٣٢٣؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ٢٠١؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٥، ص ٩٠.

ولم تكن هذه المبادئ مجرّد أمنيات ورعة، بل برنامج عمل أفنى عمره في سبيل تطبيقه. فقد كان البربهاري بين سنتي ٩٢١ و ٩٤١م، بما له من كاريزما شخصية وسلطة إيديولوجية، محرّك عدد من الأحداث التي كان هدفها فرض الأرثوذكسية [العقيدة الصحيحة] والأرثوبراكسية [السلوك القويم] (فرض أحكام الشريعة في المعاملات التجارية، منع القراءات الشاذّة للنص القرآني، منع زيارة قبور بعض الشخصيات الدينية، مكافحة جميع أشكال التشيّع، محاربة المعتزلة، حظر الخمور، كسر آلات الغناء، إلخ)، بل إنّه استعاد مواقف أحمد بن حنبل في السياسة المناصرة للسلطات القائمة والمناهضة لجميع أشكال الخروج عليها، وهو ما جعل منه مدافعاً عن سلطة الخلافة طوال حياته[٤٧].

لقد تمّ تكريس القرن الأول من تاريخ الحنبلية لتطوير الهوية الجماعية. ففي حين عكفت طائفة من العلماء على وضع نظام فكري متماسك، قامت طائفة أخرى بتطبيق مبادئ المذهب وترسيم حدود واضحة للهويّة الجماعيّة مقابل أشكال التدين الأخرى.

وقد سمحت هذه الهوية الجماعية لعلماء المذهب الحنبلي بأن يكونوا «**طليعة المقاومة للتشيع ولكلّ الطوائف المشبوهة الأخرى**»، على حد تعبير هنري لاووست (Henri Laoust)[٤٨]. وقد كان تفكّك الخلافة في القرن العاشر، مؤذناً بتراجع القوّة السياسية لأهل السنة لصالح العائلات الحاكمة الشيّعية، لاسيما الفاطميّون (٩٠٩ ـ ١١٧٤م) والحمدانيّون (٩٠٥ ـ ١٠٠٤م) والبويهيّون (٩٤٥ ـ ١٠٥٥م). وقد تمكّن بنو بُويه من الاستيلاء على بغداد سنة ٩٤٥م وفرض سلطتهم على الخلفاء العباسيّين، إلا أنّ رغبتهم في تعزيز مظاهر التشيّع في المجال العام اصطدمت بالعلماء الحنابلة ذوي النفوذ الإيديولوجي الكبير على أغلب سكّان المدينة[٤٩].

وللدّفاع عن معتقداتهم ومواقفهم، وظّف العلماء شبكة واسعة من

(٤٧) البربهاري، **شرح السنة**، ص ٥١، ص ٦٦، ص ٩٦، ص ١١٢.

(٤٨) Henri Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta*, p. XXIV.

(٤٩) المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ١٢٦؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٨، ص ٣١٢.

الوعاظ والدعاة والخطباء، لعلّ أشهرهم كان ابن سمعون (ت٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، بنيّة الدفاع عن الخلافة والعقيدة الصحيحة والسلوك القويم من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥٠]. وتندرج مصنّفات ابن بطّة (ت٣٨٧ هـ/ ٩٩٧م) ضمن هذه الديناميّة المناضلة؛ فكتابه الأساسي **الإبانة الكبرى** هو كتاب تبسيطي يتوجّه أساسًا إلى أكثر الفئات استضعافاً في الأمّة: الشباب والأعاجم. ويبيّن المؤلّف، بأسلوب بسيط ومباشر، أنّ الطريقة الوحيدة لمكافحة البدع والحفاظ على وحدة الأمّة تكمن في التّأسّي بالنبي والسلف الصالح في مجالات العقيدة والسلوك[٥١] وقد تصدّى ابن بطّة على وجه الخصوص، للبدع الفكرية والطقوسية لمختلف المذاهب الأخرى (الشيعة، المعتزلة، القدريّة، المرجئة، إلخ)، ودعا المؤمنين إلى تجنّبها؛ «**لأنّ في معارضتها اتباعاً للسنة وتزكية للإيمان** [. . .] **وتقرّباً من الله**»[٥٢]. أمّا في المسائل الأخرى، فإنّه لا يختلف البتّة عن المواقف التي طوّرها أقرانه وأسلافه من الحنابلة. وسيتمّ العودة إلى هذا العمل باطّراد، وخاصة من قبل ابن تيمية (ت١٣٢٨م) وتلاميذه.

لقد ثبت أنّ جهود علماء الحنابلة كانت حاسمة. فهي لم تتمكّن من وقف الهجمة الشيعيّة فحسب، بل أضحت حركة إصلاح أيضًا في خلافة القادر (٩٩١ ـ ١٠٣١م) مستفيدة من الضعف التدريجي للبويهيّين. وقد انتهى الأمر بالخليفة القادر إلى الاعتراف بعقيدة الحنابلة عقيدة رسميّة وحيدة للخلافة من خلال مرسوم (أو ما كان يسمى بالتوقيع)، قرئ على العامة في ١٠١٧م[٥٣] وقد قامت هذه الوثيقة التي تبنّت جميع المبادئ المذكورة أعلاه، بالإدانة الشديدة للتشيع والاعتزال والأشاعرة[٥٤].

---

(٥٠) Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, p. 114-144.

(٥١) ابن بطّة، **الإبانة الكبرى**، المدينة المنوّرة/دمشق، ٢٠٠٢؛ [والاسم الكامل للكتاب: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة؛ واشتهر بعنوان: الإبانة الكبرى - المترجمان] وانظر الترجمة الفرنسيّة:

Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958.

(٥٢) Henri Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta*, p. 164.

(٥٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٧، ص ١٦١.

(٥٤) George Makdisi, *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle*, p. 299.

وعلاوة على انتشار العقيدة الحنبلية في عدة مقاطعات لم تكن تعترف بسلطة بغداد إلا ظاهريًّا، وذلك بفضل شيوع ثقافة البلاط (la curialisation ـ أي انتشار مختلف ممارسات البلاط في المجتمع ككلّ بفعل تقليد العامّة لسلوكات الخاصّة ـ، فإنّ هذا الوضع هو ما سمح أيضًا للحنابلة ومن صار على منهاجهم بالوصول إلى مناصب رسمية ذات أهمية متزايدة منذ القرن الحادي عشر، وخصوصًا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد[٥٥]. وقد ضاعف علماء الحنابلة نفوذهم الإيديولوجي بواسطة كاريزما الوظيفة.

يبدو هذا السّلوك للوهلة الأولى متعارضاً مع موقف ابن حنبل الذي رفض جميع التشريفات والمناصب الرسميّة، وبكى عندما بلغه أنّ أحد أبنائه ارتضى منصب قاض[٥٦] إننا هنا، مرة أخرى، أمام مثال في تجسيد أخلاق المسؤوليّة التي تدفع القيّمين على المذهب نحو التأقلم مع بيئتهم وسياقهم الاجتماعي التاريخي. لقد أصبح الارتباط بالخلافة قويًّا إلى درجة أنّ أحد علماء الحنابلة قال: «**الخلافة بيضة، والحنبليّون أحضانها، ولئن انفقشت البيضة لتنفقشنّ عن محّ فاسد. الخلافة خيمة، والحنبليّون أطنابها، ولئن سقطت الطُّنُب لتَهْوِيَنَّ الخيمة**»[٥٧].

ولعلّ الحياة العامّة لأبي يعلى بن الفرّاء (ت١٠٦٦م) تعكس بأمانة هذا الوضع الجديد. فبعد أن تلقّى تعليماً حنبليًّا كلاسيكيًّا، عمل شاهدًا في بغداد قبل أن يتمكّن من ولوج البلاط بفضل شيخه ابن حميد (ت١٠١٣م) الذي كان مقرّباً من الخليفة القادر، وليصبح بعد ذلك ـ مثل العالم الشهير الماوردي (ت١٠٥٨م) ـ من حاشية الوزير ابن مسلمة (ت١٠٥٨م) الذي سيُعيّنه قاضيًا. وقد كرّس أبو يعلى كل طاقته للدفاع عن حقوق الخلافة ونشر المذهب الحنبلي. ويعدّ كتابه الأحكام السلطانية، وهو مصنّف في القانون العام إذا استعملنا مصطلحًا حديثًا، الأوّل من نوعه في ديار الإسلام، وفيه

(٥٥) نفسه، ص ٢٣٨، ص ٢٥١، ص ٢٥٦، ص ٢٦٩؛

Merlin Swartz, «The Rules of Popular Preaching in 12th Century Baghdad, according to Ibn Jawzi», George Makdisi (dir.), *Prédiction et propagande au Moyen Âge: Islam, Byzance et Occident*, p. 223-240.

(٥٦) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٤-٢٧.

(٥٧) نفسه، ج ٣، ص ٣٥٠.

دافع بقوة عن حقوق الخلافة العباسيّة ضدّ الإمارات المستقلة أو المنافسة، وحاول إخضاع كل الأحكام السلطانيّة لمبادئ الشّريعة. وفي كتابه الآخر، **المعتمد**، دافع مرّة أخرى، عن الخلافة وعن الآراء الاعتقادية الحنبلية. ولكنّ أصالة هذا الكتاب تكمن في نقطتين: استلهام تخطيطه من المصنّفات الكلاميّة المعتزليّة والأشعريّة، وكون مقدّمته تعرض نظريّة في المعرفة. وبينما كان أوائل الحنابلة يعارضون بشدّةٍ علم الكلام، فإنّ أبا يعلى قد اعتقد، من غير شك، أنّ أفضل طريقة لإظهار الحقّ تتمثّل في محاربة الخصوم بأسلحتهم. وسيتحوّل نهجه هذا بسرعة إلى مدرسة سيكون وريثها الرئيس ابن تيمية. ومع ذلك، فإن هذا الانفتاح على علم الكلام، ينبغي أن يظلّ خاضعاً لضوابط النصوص الشرعيّة. ولا سبيل لتجاوز الخطوط الحمراء خوف الوقوع تحت طائلة عقوبات حرّاس العقيدة، كما كان الحال مع ابن عقيل (ت١١٢٠م)[٥٨].

أمّا مصنّفات أبي يعلى الأخرى، وهي أكثر كلاسيكيةً، فقد خصّصها لتقريظ الحنابلة ونقض مذاهب خصومهم، وللمباحث الفقهيّة. وعلى أرض الواقع، فإنّ القاضي، وهو اللقب الذي سيُعرف به لاحقًا، قام بإنشاء شبكة سمحت بتعزيز المذهب ونشره في مختلف الأقاليم، ولا سيّما في الشام وفلسطين حيث سيكون له مستقبل عظيم[٥٩] وبالتوازي مع هذه الجهود، واصل الحنابلة حملتهم في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجال العام من أجل محاربة التيّارات المعادية وما كانوا يعتبرونه بدعاً. وقد سهّل مهمّتهم تلك، انضمام أحد أعضاء من الأسرة الحاكمة إلى مذهبهم، لاسيما الشريف أبو جعفر (ت١٠٧٧م).

وقد تُوِّجت المجهودات الحازمة التي قام بها الحنابلة طوال القرن الحادي عشر، التي أعطت دفعة دينيّة وسياسية جديدة لجميع أنحاء العالم السني، تُوّجت بانتصارات على عدة أصعدة. ففي حين كانت أنظمة الحكم السنّية تستعيد تدريجيًّا ما خسرته سابقًا من أراض، كان العلماء

(٥٨) *EI2*, t. III, p. 699; George Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle*, Damas, 1963.

(٥٩) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٣، ص ٣٦١-٤٢٦.

الحنابلة ومذهبهم يعيشون عصرهم الذهبي الذي لم ينته إلا بحصول الغزو المغولي سنة ١٢٥٨م. ولعلّ النّظر في مسارات ثلاث شخصيّات كبيرة في هذا المذهب من شأنه أن يعكس وضع هذا المذهب واتّجاهاته خلال القرن الثاني عشر للميلاد، وهؤلاء هم: الوزير ابن هبيرة (ت١١٦٥م)، والمتصوّف عبدالقادر الجيلاني (ت١١٦٦م)، والواعظ ابن الجوزي (ت١٢٠٠).

بعد تتلمذه على أشهر علماء الحنابلة في عصره، تدرّج ابن هبيرة في جميع رتب الإدارة لخدمة الخلافة، ليتقلّد في نهاية المطاف، الوزارة. ومنذ ذلك الحين، قام بتكريس كلّ قواه لتوطيد التسنّن وتأكيد سلطة الخلافة. ولتحقيق الجزء الأول من مشروعه، سعى ابن هبيرة لتجميع جميع المذاهب السنّية حول العقيدة الحنبليّة. ولهذه الغاية، حاول تعزيز الوجود الحنبلي في بغداد بتأسيس مدرسة لتدريب المزيد من الأُطُر الحنبليّة. أمّا في المجال السياسي، فقد سعى إلى تحرير الخلافة العباسية من نَير السلاجقة، وشجّع الأمير نور الدين زَنكي (١١٤٦ ـ ١١٧٤م) على غزو مصر من أجل إنهاء خلافة الفاطميّين فيها. وقد أتت مجهودات ابن هبيرة أُكُلها بعيد سنوات قليلة من وفاته، إذ هيمن الحنابلة هيمنة دائمة على بغداد، ورجعت مصر إلى حوزة السنّة سنة ١١٧١م، وتحرّر الخليفة العباسي من وصاية السلاجقة ليعود، كما كان، الزعيمَ الروحيّ الأوحدَ للأمّة الإسلاميّة.

وفي هذا السياق، سيبزغ نجم المحدّث والواعظ والفقيه، عبدالقادر الجيلاني الذي ستكون مساهمته الرئيسيّة هي تأسيس أوّل طريقة صوفيّة كبرى في الإسلام. وخلافاً للاعتقاد الشائع، فإنّ الحنبلية لم تكن أبداً معادية للتّصوف من حيث المبدأ[٦٠]. وكما سنبيّن في موضع لاحق، فإنّ الحنبلية لم تقم إلا بإدانة ممارسات معيّنة تتحدّى العقيدة الصحيحة والسلوك القويم. وفي الواقع، فإن معظم الحنابلة، الذين سبق ذكرهم، خاصّة البربهاري، كانوا يميلون إلى التصوّف. وعلى سبيل المثال، فقد ذكر ابن رجب الحنبلي في **طبقاته**، ما لا يقلّ عن مئة متصوّف حنبلي خلال الفترة الكلاسيكيّة[٦١] أضف إلى ذلك، أنّ واحداً من أشهر أعمال

---

(٦٠) George Makdisi, «The Hanbali School and Sufism», *Actes du 4e congrès d'études arabes et islamiques*, Leyde, 1974, p. 61-72.

(٦١) ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، دمشق، ١٩٥١.

التصوّف الإسلامي، ألا وهو **منازل السائرين**، هو للهرويّ الأنصاري (ت١٠٨٩م) الذي كان يعلن بقوّة[٦٢]:

أَنَا حَنْبَلِيٌّ مَا حَيِيتُ فَإِنْ أَمُتْ ... فَوَصِيَّتِي ذَاكُمْ إِلَى إِخْوَانِي

إِذْ دِينُهُ دِينِي وَدِينِي دِينُهُ ... مَا كُنْتُ إِمَّعَةً لَهُ دِينَانِ

وبالتالي فإن الجيلاني لم يكن إلا وريث تقاليد عريقة في محاولة التوفيق بين الجوانب الفكريّة والشكليّة والعاطفيّة للدين، ويعكس عمله الرئيس، **الغُنْيَة لطالب طريق الحقّ**[٦٣] بوضوح مثل هذا الاهتمام؛ فتعاليم عبدالقادر الصوفية «**تستلهم بشدة القرآن والأحاديث النبويّة، وما نجده في تعاليم الجيلاني من رياضة صوفيّة وأذكار لا مطعن عليها**»[٦٤]؛ لأنّ غرضه الوحيد هو القيام بجهاد النفس من أجل الإقرار بوحدانية الله وإرادته وفقًا لمذهب الحنابلة. وسيقوم مريدوه وذّريته لاحقًا، لأسباب ترتبط بالتكيف والتوسّع، بـ«تشويه» سيرة المؤسّس وتعاليمه.

وسيكون تأثير التصوّف بيّناً في شخصيّة ابن الجوزي (ت١٢٠٠م)، وهو المصنّف المتعدّد الاختصاصات والأغزر إنتاجاً في التراث الحنبلي. فبعد أن أدخله الوزير ابن هبيرة البلاط، أضحى بسرعة واحداً من أكثر العلماء نفوذاً. عُرِف عن ابن الجوزي نشاطه المتّقد، حيث كان ناظراً ناجحاً للمدارس، وواعظاً باهراً، ومجادلاً يُخشى جانبه. وقد كلّفه الخلفاء العبّاسيون بالسهر على فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم؛ ما منحه سلطة امتحان الناس، وهذا ما سمح له ليس فقط بمحاربة «**النحل**» و«**البدع**»، ولكن أيضًا بالتمكين لأتباع مذهبه. وقد استمرّ نفوذ ابن الجوزي على مرّ العصور من خلال كتاباته التي يصل عددها إلى مئتين وخمسين مصنَّفًا، فبالاضافة إلى تاريخ للخلافة جيّد التوثيق[٦٥]، نستطيع

---

(٦٢) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٣، ص ٣٦١.

(٦٣) يتعلّق الأمر بموجز مبسّط يجمع بين عناصر من الكلام والفقه والأخلاق والتدريبات الروحيّة وبيان البدع، وهو ينخرط ضمن التقليد الحنبلي. انظر: عبدالقادر الجيلاني، **الغنية في طلب طريق الحقّ**، بيروت، ١٩٩٦.

(٦٤) Arthur John Arberry, *Le Soufisme*, p. 98-99.

(٦٥) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت، ١٩٩٢، ١٩ جزء.

أن نذكر معجماً مكرّساً لأولياء الإسلام استهدف من تأليفه رسم الصفات المثالية للتدين والتصوّف الموافقين للشرع(٦٦) وقد أنجز هذا العمل، من جهة أولى، من خلال سلسلة من التراجم للإشادة بزهّاد عرفهم الإسلام المبكّر وتحوّلوا إلى نماذج(٦٧)؛ ومن جهة ثانية، من خلال كتاب يدين فيه كافّة الممارسات والمذاهب المنحرفة في زمنه، التي أدخلها أتباع الإسلام الشعبي والفرق الضالة، بل بعض العلماء أحياناً وإن كان عن غير قصد(٦٨). لقد جسّد عمل ابن الجوزي ومشروعه الفكري الهاجس المركزي للمذهب الحنبلي بشكل جيّد، ألا وهو الحفاظ على العقيدة الصحيحة والسلوك القويم والنظام السياسي(٦٩).

وقد تميّزت السنوات الخمسون التي أعقبت وفاة ابن الجوزي بازدهار الحنبلية، إذ سيطر القيّمون عليها على أعلى الوظائف القضائية والدينية، برعاية الخلفاء العباسيّين. وفي حين أصبح أحد أبناء ابن الجوزي محتسباً على بغداد ـ أي المسؤول الأعلى المكلّف ضمن مهامّه بفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العام ـ، فقد صار حفيد عبدالقادر الجيلاني قاضياً. ولكن هذه الهيمنة انقرضت بفعل الغزو المغولي سنة ١٢٥٨م الذي حطّم الصّرح الاجتماعي الديني الذي قضى الحنابلة ما ينيف على أربعة قرون في تشييده.

وهذا لا يعني أن المذهب قد اختفى، بل وجد لنفسه أراضي جديدة مواتية، ولا سيما في الجزيرة ومصر وفلسطين والشام. ولكن حرّاس المذهب سيبرزون بصفة خاصة في عاصمة هذا البلد الأخير، إذ ستُصبح دمشق، لعدة قرون، المركز الجديد للحنبلية. وسنحاول تبيان كيفية تأقلم المذهب مع بيئته السوسيوتاريخية الجديدة وكيفية إبانة أتباعه، مرّة أخرى، عن أخلاق المسؤولية.

---

(٦٦) ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، حيدر آباد الدكن، ١٩٦٩، جزءان.

(٦٧) انظر مثلاً لابن الجوزي: **مناقب عمر بن الخطّاب**، بيروت، ١٩٨٥؛ **مناقب عمر بن عبدالعزيز**، الإسكندريّة، ١٩٩٦؛ **مناقب الإمام أحمد، الرياض**، ١٩٧٩.

(٦٨) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، الرياض، ٢٠٠٢، ٣ أجزاء.

(٦٩) صنّف وجمع كذلك عدداً من المختارات التاريخية والأدبية الهادفة إلى إرشاد وتعليم النخبة والمستوحاة من الآداب السلطانيّة.

ث ـ حنابلة الشام والبحث عن السند السّياسي[٧٠]

ظهرت الحنبلية في دمشق، في النصف الأول من القرن العاشر للميلاد، بفضل جهود أبي صالح مفلح (ت٩٤١م). فقد بنى هذا الأخير مسجداً سيكون المركز الأوّل لتشكيل المدرسة ونشر المذهب في المنطقة. ومع ذلك، ظلت الحنبليّة ظاهرة هامشيّة، ولم يستطع المذهب التجذّر والانتشار تدريجيًّا في الشام إلا بعد نحو قرن من الزمن، وذلك بفضل تألق نجمه في بغداد. فقد قام أبو الفرج الشيرازي (ت١٠٩٣م)، تلميذ القاضي أبي يعلى، بالدعوة إلى المذهب. فبنيت المدرسة الرّسمية الأولى، وأُقيمت علاقات دائمة مع بغداد. وقد مكّنت العودة القويّة لأهل السنّة في القرن الثاني عشر للميلاد، على عهد السلالتين الزنكيّة والأيوبيّة، الحنابلةَ من تعزيز مواقعهم وتمتين شبكاتهم المؤسّسية من خلال إنشاء عدد من المدارس والمساجد. وكان الحنابلة، في الشام، مؤطّرين خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر ببيتين من بيوتات العلم وهما بنو المُنَجِّي وبنو قدامة اللذين حمل بعض أفرادهما لقب المقدسي أيضاً.

ونظراً لكونهم أقلّية عدديّة في دمشق، فإنّ الحنابلة لم يكن لهم نفس الروح النضاليّة في المجال العام، على ما كان من أبناء المذهب في بغداد، واقتصرت أنشطتهم على تعميق الجوانب الاعتقادية والفقهيّة والأخلاقيّة في مذهبهم من خلال التدريس والتأليف. ويبدو أنّ هدف العلماء في هذه الفترة كان تعزيز الهويّة الجماعيّة حول مدوّنة نصّية ونخبة تجنّبهم تراجع المذهب. ولا ينبغي أن ننسى أنّ المذهب الشافعي، الذي رفعه الأيّوبيون إلى منزلة المذهب الرّسمي، كان يُسيطر على الفضاء الاجتماعي الديني ويسعى إلى سحق المذاهب الأخرى، وهو الهاجس الذي بيّنه موفّق الدين بن قدامة (ت١٢٢٣م) بكلّ وضوح. فقد كرّس هذا العالم جزءاً كبيرًا من عمله لشرح الفقه الحنبلي ومنهجته[٧١]. فكتابه الضخم **المغني**، يُعتبر من أهمّ مصنّفات

---

(٧٠) من أجل عرض زمني لحنبليّة تلك الحقبة وتراجم أعلامها، انظر:

Henri Laoust, «Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides», *Revue des études Islamiques*, t. 27, 1960, 1-71.

(٧١) كان ابن قدامة أيضا مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالصوفيّة. وهو مذكور إلى جانب شخصيات حنبلية أخرى في سلاسل شيوخ طريقة عبدالقادر الجيلاني. انظر: =

الفقه الحنبلي على الإطلاق، وهو لا يزال واحداً من المراجع الرئيسية للعلماء الحنابلة الوهابيين وللنظام القضائي السّعودي. وقد كان عبدالغني المقدسي (ت١٢٠٣م)، ابن عمّ ابن قدامة، هو الوحيد الذي برز من خلال أنشطته القويّة الساعية إلى فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العام. فقد دخل في صراع مع السلطان الأيّوبي الملك العادل (١٢٠٠ ـ ١٢١٨م) نتيجة شعوره بالإهانة، من جرّاء تصرّفات الحكّام التي لا تلتزم بحدود الشريعة إلا قليلاً(٧٢).

ويبقى القول بأنّ المرحلة الدمشقيّة هيمنت عليها شخصيّة كبيرة واحدة، وهي شخصيّة لم تطبع أفعالها وأفكارها أذهان معاصريها فحسب، بل عبرت القرون لتصبح جزءاً أساسيًّا من الثقافة الدينيّة والسياسيّة لمجموعات كثيرة، ولتيّارات وجماعات إسلاميّة حديثة ومعاصرة، أهمّها الدولة التي نتجت عن دعوة محمد بن عبدالوهّاب. إنّه أحمد بن تيمية (ت١٣٢٨م)(٧٣).

= George Makdisi, « L'isnâd initiatique soufi de Muwaffaq al-dîn Ibn Qudâma», dans *Louis Massignon*, p. 88-99; le même, *Ibn 'Aqîl*, p. 427; Ibn Qudâma, *Le livre des pénitents, Kitâb al-tawwâbîn*, p. 275.

(٧٢) ابن رجب، **الذيل**، ج ٢، ص ١٣-٢٣. وحول ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند حنابلة دمشق، انظر:

Michael Cook, *Commanding Right*, p. 145-165.

(٧٣) *EI2*, t. III, p. 951; Hernri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimîya (661/1262-728/1328)*, Le Caire, 1939; Le même, « La biographie d'Ibn Taimiya d'apres Ibn Kathir», *Bulletin d'études orientales*, nº 9, 1942, p.115-162; le même, *Le Traité de droit public d'Ibn Taimîya* (traduction annotée de la *Siyâsa al-shar'iyya)*, Damas, 1952; le même, «L'influence d'Ibn Taimiyya», Alford T. Welch and Pierre Cachia (dir.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, p. 15-33; le même, «Traité sur la Hisba [d'Ibn Taymiyya]», *Revue des Études Islamiques*, nº 52, 1984, p. 19-114; George Makdisi, «Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order», *American Journal of Arabic Studies*, nº 1, 1973, p. 118-129; Donald P. Little, «The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, 1973, p. 311-27; le même, «Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?», *Studia Islamica*, vol. 41, 1975, p. 93-111; Abdul Azim Islahi, «Ibn Taimiyah's concept of market mechanism», *Journal of Research in Islamic Economics*, vol. 2, nº 2, 1985, p. 55-66; le même, *Economic concepts of Ibn Taimîyah*, Leicester, 1988; Emile Homerin, «Ibn Taimîya's al-Sûfiah wa-al-fuqarâ'», *Arabica*, nº 32, 1985, p. 219-244; Khaliq Ahmad Nizami, «The impact of Ibn Taimiyya on South Asia», *Journal of Islamic Studies*, nº 1, 1990, p. 120-149; Niels Henrik Olesen, *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya (661/1263 - 728/1328)*, Paris, 1991; Binyamin Abrahamov, =

لقد اتّسم النصف الثاني من القرن الثالث عشر بحدث رئيس: الجهاد ضد الغزو المغولي، وقد صارت سلطنة المماليك (١٢٥٠ ـ ١٥١٧م) آخر المعاقل الكبرى للإسلام في المشرق، وأصبحت دمشق العاصمة الجديدة للحنابلة. وقد قام السّلطان الظاهر بيبرس (١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م)، من أجل تعزيز مكانته وإضفاء الشرعية على سلطته وكسب التأييد الشعبي، بإعادة الاعتبار للإسلام السنّي. ففضلاً عن إعادة إحياء الخلافة سنة ١٢٦١م، قام بالتّسوية بين المذاهب الفقهية الأربعة بتعيين قاض للقضاة في مصر والشام لكل مذهب، ويسّر أنشطة الطرق الصوفيّة، وقام بترميم الحرمين الشريفين، ودعّم إنشاء المؤسّسات الخيريّة الدينيّة، وحارب الفرنجة والمغول ومختلف طوائف الشيعة. وقد انعكست هذه السياسة إيجاباً على مختلف التجمّعات العلميّة، وخاصّة الحنابلة الذين تمكّنوا من إقامة عدد من المؤسسات الدينية والمدارس التي كان أهمّها المدرسة الصالحية.

ولد ابن تيمية في هذا السياق الاجتماعي ـ الديني، سنة ١٢٦٣م، في مدينة حرّان المركز الرئيسي للحنابلة في الجزيرة. وقد اضطرّت عائلته، المعروفة بتخريج العديد من العلماء، إلى الهرب من مسقط رأسها واللجوء إلى دمشق نتيجة التقدّم المغولي. ووفّر الاستقرار في حاضرة المماليك للشاب أحمد، الذي كان أبوه ترأّس إحدى المدارس هناك، فرصة الأخذ عن أشهر علماء عصره. وبعد أن تلقّى تكويناً متيناً في مختلف العلوم الإسلاميّة، جلس ابن تيميّة سنة ١٢٨٤م للتدريس في مدرسة العائلة ثمّ في المسجد الأموي. وفي سنة ١٢٩١م، وهو العام الذي انتهت فيه الحروب الصليبية، حصل على إذن رسمي بالإفتاء.

كان أوّل تدخل من ابن تيمية في المجال العام أثناء رحلة الحج إلى مكة المكرمة سنة ١٢٩٢ م، حيث استنكر الطقوس والممارسات الشعبية، ودعا إلى احترام العقيدة الصحيحة والسلوك القويم. وفي السنة التالية،

= «Ibn Taymiya and the doctrine of ʿismah», *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, vol. 12, nº 3, 1993, p. 21-30; Sherman A. Jackson, «Ibn Taymiyyah on trial in Damascus», *Journal of Semitic Studies*, vol. 39, nº 1, 1994, p. 41-85; Emmanuel Fons, «propos des Mongols: une lettre d'Ibn Taymiyya au sultan al-Malik al-Nâsir Muhammad b. Qalâwûn», *Annales islamologiques*, nº 43, 2010, p. 31-73.

واتته الفرصة للتعبير عن هذا الرأي، علناً وبقوّة، عندما رفضت السلطات تطبيق الحدّ على نصراني اتهم بسبّ الرسول، وقد كلّفه هذا الموقف الجلد والحبس من قِبل حاكم دمشق، ولكنّ ذلك لم يثنه، حيث استمرّ في نشاطه السلمي بوضع كتابه **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، وهو الكتاب الذي ساق فيه كلّ الحجج الدينيّة والتاريخيّة لتبرير دعوتهَ إلى تطبيق الشريعة بغضّ النظر عن الظروف والأشخاص[(٧٤)] وكانت صرامته في المجالات الاعتقادية والفقهيّة سبباً فيما عايشه من خيبات عديدة طوال حياته. فلتأكيد تفوّق مذهبه، كان من الطبيعي أن يضطرّ ابن تيمية إلى الطعن في جميع المذاهب والعقائد الدينيّة الأخرى الموجودة في الفضاء الإسلامي. وإذا لم تكن إدانة مهديّة ابن تومرت (ت١١٣٠م)، مؤسّس الحركة الموحّدية في المغرب وإدانة الفلاسفة والمذاهب الشيعيّة، لتُزعج أحداً، على الأقلّ داخل أوساط النخب الحاكمة، فإنّ إدانة الأشعريّة (وليس تكفيرها) وإدانة مذهب وحدة الوجود وممارسات الإسلام الشعبي ولّدت ردّ فعل قويًّا. فقد كان على القيّمين على المذهب الأشعري ومقولة وحدة الوجود، الذين كانوا في ذلك الوقت يتبوّؤون أهمّ المناصب الدينيّة والقضائيّة، أن يحموا عقائدهم، ومن ثم سلطتهم الإيديولوجية. وقد استخدموا في سبيل ذلك كل ما لديهم من تأثير على السلطة السياسية لتحييد ابن تيميّة. ومن ثم، فقد حُكم عليه بالسجن لعدة أشهر على فترات خلال السنوات ١٣٠٦م و١٣٢١م و ١٣٢٦م[(٧٥)].

ولكن هذه العقوبات لم تمنع ابن تيميّة من مواصلة نشاطه. ففي المجال الديني، شارك سنتي ١٣٠٠م و ١٣٠٥م، في حملات تأديبية تستهدف الطوائف الشيعية في جبل لبنان وفي تدمير أماكن للعبادة الشعبية. كما أجبر العديد من الناس، الذين عدّهم من المبتدعة، على التوبة وذلك سنة ١٣٠٥م. أمّا على الجبهة السياسية، فكان ابن تيميّة واحدًا من المدافعين المتحمسين عن السلطنة المملوكية، وكان على رأس المدافعين عن دمشق خلال حصارها من طرف المغول سنة ١٣٠٠م. وفي وقت لاحق، كُلّف من

(٧٤) ابن تيمية، **الصّارم المسلول على من شتم الرّسول**، الدمّام، ١٩٩٧، جزءان.

(٧٥) Donald P. Little, «The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, 1973, p. 311-27.

قبل السلطة السياسية، بمعيّة علماء آخرين، بمهمّة التعبئة الإيديولوجية للسكان وحثّهم على الجهاد، بل إنّه شارك في الحملة العسكرية التي انتهت بتحقيق نصر حاسم سنة ١٣٠٣م. وبعد انتهاء العمليات العسكرية، ربط ابن تيمية علاقة متميّزة مع السلطان الناصر (١٣٠٩ ـ ١٣٤١م)[٧٦] وبعض معاونيه الذين لم يبخل عليهم بالنّصائح التي نجد مادّتها في كتابه **السياسة الشرعيّة**[٧٧]، بل إنّه قد يكون هو من ألهم السلطان المملوكي القيام بعدّة إصلاحات مثل إلغاء الضرائب غيرالشرعية وتطبيق الحدود. وإذا ما أردنا استخدام جزء من عنوان مصنّفه الأكثر شهرة، فإنّ ابن تيمية قد سعى، من خلال اتّصاله الوثيق بالسلطة السياسية، إلى المشاركة في «إصلاح الراعي والرّعية» من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية.

ولقد كان عمل ابن تيمية انعكاساً لمجهود مفهومي وتجريبي كان له من الأصالة والاتّساع؛ ما جعله غير متجاوَزٍ في المذهب الحنبلي إلى يومنا هذا. ويمكن اعتبار تصانيفه محصّلة وتتويجاً لهذا المذهب الفقهي. فإذا كانت المسائل الرئيسة التي تطرّق إليها من سبقه مثل ابن بطّة وأبي يعلى وابن قدامة، تبدو واضحة في كتاباته، فإنّه قد طرقها باقتدار منهجيّ لا يضاهى.

لقد طمح ابن تيميّة، باختياره الوسطيّة مذهباً، إلى بناء نظام يجمع بين ثلاث طرق مثالية نموذجية لإدراك الحقيقة وضمان الجنة: النقل والعقل والإرادة[٧٨]. وكان لهذه الرغبة في التّصنيف مقصد واحد هو تحقيق الفهم الأفضل للشريعة والتنفيذ الكامل لها؛ فالشريعة، في نظر العالم هي، أكثر من أي وقت مضى، روح الأمّة الإسلاميّة. ولتحقيق فهم أفضل لفكر ابن تيمية ونفوذه في العصر الحديث والمعاصر، فإنّنا سنُركّز بشكل خاصّ على المواضيع التالية: العقيدة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسّلطة.

وإذا ما كان ابن تيميّة يدافع عن قراءة ظاهرية لعقيدة التّوحيد، واصفاً الله كما وصف نفسه في القرآن وكما فعل النبي في سنّته، فإنّه

---

(٧٦) تولّى هذا السلطان مرّة أولى من ١٢٩٣ إلى ١٢٩٤ م، ومرّة ثانية من ١٢٩٩ إلى ١٣٠٩م.

(٧٧) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، الرياض، ٢٠٠٣.

(٧٨) ابن تيمية، **درء التعارض بين العقل والنقل**، بيروت، ١٩٩٧، ١٠ أجزاء.

كان بعيداً عن أن يكون ضيّق الأفق. ففي فتواه الموسومة بـ«**نقض المنطق**»، اعتبر أنّ مختلف التقاليد الدينية والمذاهب والطوائف الإسلامية ما هي إلا دوائر متداخلة مركزها هو القرآن والسنّة، وأنّه كلّما قلّ الأخذ بهذين المصدرين في العقيدة والفقه والسياسة (أي الأصول الثلاثة)، زاد الابتعاد عن المركز؛ وهو ما يعطي الترتيب التفاضلي التالي:

١ ـ السلف الصالح. ٢ ـ الحنابلة. ٣ ـ المتصوّفة. ٤ ـ المتكلّمون.

٥ ـ الفلاسفة. ٦ ـ الخوارج. ٧ ـ الشيعة المعتدلون.

ولم يُخرج من الأمّة إلا عدداً قليلاً من الفرق الهامشيّة مثل النصيريّة أو التي لم تعد موجودة في وقته مثل الجهمية؛ فالحنابلة ليسوا المالكين الوحيدين للدين الحقّ، بل هم أقرب المذاهب إليه بفضل تقيّدهم الصّارم بضوابط الشرع وتأسّيهم بالسلف الصالح[٧٩].

وهكذا اعترف ابن تيمية بجميع المذاهب والعقائد التي تُقرّ بمركزيّة القرآن والسنّة في إدارة جميع مناحي الحياة، إلا أنّها قامت بالابتعاد عن روح الأمّة واعتمدت أطراً مفاهيميّة أو إيديولوجيّات سياسيّة غير ملائمة مدخلة بذلك البدع الشنيعة في الإسلام، فتوجّب بذلك مكافحتها في الدّنيا وتركها إلى حكم الله في الآخرة[٨٠].

وعلاوة على ذلك، فقد رأى ابن تيميّة أنّ الجدل حول مسألة الولاء والبراء، يجب أن تنحصر في إطار الخاصّة، ولا ينبغي للعامّة الجاهلة بدقائق الكلام وبتفريعات الفقه، والتدخّل في ذلك أبداً. ومن هنا، فلا مجال لتكفيرها[٨١]. وخلافاً للاعتقاد الشائع، فإنّ ابن تيمية لم يكن أبداً عدوّاً للتصوّف الذي جعله في المرتبة الثالثة ضمن رؤيته لمركزية الأمّة، فقد تلقّى هو نفسه تكويناً متيناً في التصوّف، وكان يفتخر قائلاً: «**وقد كنت لبست خرقة التصوف من طرف جماعة من الشيوخ من جملتهم الشيخ عبدالقادر**

(٧٩) ابن تيمية، **نقض المنطق**، القاهرة، ١٩٥١.

(٨٠) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية في نقض الشيعة والقدرية**، ج ٢، ص ١٠٠ و**تفسير صورة الإخلاص**، ص ١١٢-١١٣.

(٨١) تكفي قراءة **منهاج السّنة** حتى ندرك أنّ وجهات نظره لم تكن متعصّبة أو إقصائيّة بمقاييس العصر.

الجيلي، وهي أجلّ الطرق المشهورة»[٨٢]؛ ولذلك لا نعجب إن وجدناه يمتدح، في مواضع مختلفة من مصنّفاته، بعض المتصوّفة مثل سهل التُّستري (ت٨٩٦م) والجنيد (ت٩١٠م) وأبي طالب المكّي (ت٩٩٦م) الذين عُرفوا باحترامهم الكبير للعقيدة الصحيحة والسلوك القويم طبقاً للرّؤية الحنبليّة[٨٣]. ولكنّه، وفي إطار المذهب الحنبلي، أدان بشدّة الانحرافات العقديّة والسلوكيّة المشبوهة لبعض المتصوّفة الذين «**انْتَسَبَ إِلَيْهِمْ طَوَائِفُ مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ وَالزَّنْدَقَةِ، وَلَكِنْ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَهْلِ التَّصَوُّفِ لَيْسُوا مِنْهُمْ**»[٨٤]. ففضلاً عن معارضته القويّة لوحدة الوجود عند أتباع ابن عربي (ت١٢٤٨م)، فقد أدان عدداً من ممارسات العوامّ التي شجّعتها التيارات الصوفية، وكان أهمّها تقديس الأولياء واستخدام بعض المخدرات للاستقواء على ممارسة الشعائر الدينيّة وأشكال العبادة غير الشرعيّة، والتعبيرات الدينية المبتدعة أو البدع التي تمّ إحياؤها، وما إلى ذلك[٨٥].

لقد رأينا أعلاه أنّ ابن تيميّة قد قام، مثل سابقيه، بحملة نشطة لفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم داخل الفضاء الاجتماعي، وهو ما عرّضه لمتاعب كبيرة[٨٦]. وقد كان نشاطه مندرجاً ضمن قاعدة شرعية هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد كانت نظرة ابن تيميّة لهذا الواجب الشرعي نخبويّة وذرائعيّة في آن واحد، فعلى الرغم من اعتباره هذا الواجب الجماعي من فروض الكفاية، إلا أنّه قد جعل له قيوداً صارمة، وذلك لسببين: السبب الأوّل هو أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر «**إِذَا كَانَ هُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْوَاجِبَاتِ والمستحبات فَالْوَاجِبَاتُ والمستحبات لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ الْمَصْلَحَةُ فِيهَا رَاجِحَةً عَلَى الْمَفْسَدَةِ؛ إِذْ بِهَذَا**

---

(٨٢) يوسف بن عبدالهادي، **بدء العلقة بلبس الخرقة**، مخطوط من مجموعة يهوذا بجامعة برنستون، ص ١٧١-١٧٢؛

George Makdisi, «Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order», *American Journal of Arabic Studies*, nº 1, 1973, p. 118-129.

(٨٣) Henri Laoust, *Essai*, p. 22-32 et 89-93.

(٨٤) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ١١، ص ١٨.

(٨٥) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، بيروت، ١٩٩٩، جزءان.

(٨٦) Donald P. Little, «Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?», *Studia Islamica*, vol. 41, 1975, p. 93-111.

بُعِثَتْ الرُّسُلُ وَنَزَلَتْ الْكُتُبُ وَاَللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ؛ بَلْ كُلُّ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ فَهُوَ صَلَاحٌ. وَقَدْ أَثْنَى اللَّهُ عَلَى الصَّلَاحِ وَالْمُصْلِحِينَ وَاَلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وَذَمَّ الْمُفْسِدِينَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ، حَيْثُ كَانَتْ مَفْسَدَةُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ أَعْظَمَ مِنْ مَصْلَحَتِهِ لَمْ تَكُنْ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ تُرِكَ وَاجِبٌ وَفُعِلَ مُحَرَّمٌ؛ إذْ الْمُؤْمِنُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَّقِيَ اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ هُدَاهُم»[٨٧]. أمّا السبب الثاني فهو أنّ بعض العوامّ «**يَأْتِي بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ مُعْتَقِدًا أَنَّهُ مُطِيعٌ فِي ذَلِكَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَهُوَ مُعْتَدٍ فِي حُدُودِهِ، كَمَا انْتَصَبَ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ وَالْأَهْوَاءِ، كَالْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّافِضَةِ، وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ غَلِطَ فِيمَا أَتَاهُ مِنْ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْجِهَادِ عَلَى ذَلِكَ وَكَانَ فَسَادُهُ أَعْظَمَ مِنْ صَلَاحِه**»[٨٨]. ولضمان الأمن[٨٩]، اللازم للقيام بالفرائض الشرعية، رأى ابن تيميّة أنّ واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منوط حصرًا بالأمراء أصحاب الشوكة، والعلماء القيّمين على السلطة الإيديولوجية دون غيرهم[٩٠].

ومن أجل الحفاظ على تلك السلطة بطريقة فعّالة، كان على أحمد بن تيمية الحديث عن شكل امتيازات الدولة الإسلاميّة وصلاحيّاتها. وقد رأى، وفقًا لتمثّلات شائعة في المجتمعات التقليدية، أنّ الدين والدولة أمران متلازمان لأنّ «**ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها**»[٩١]. فلا قيام للدّين من دون السلطة القسرية للدولة، ولا سياسة من غير الدين، إلا أن تكون حكما استبداديًّا ولا شرعيًّا، وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان لفسدت أحوال الناس.

ولهذا السبب، ألف ابن تيمية كتابه **السياسة الشرعيّة** الذي كان الغرض الرّئيس منه تبيان أهميّة التفاعل بين السياسة والشريعة؛ ولذلك دعا لتعاون حقيقي بين الفئتين الاجتماعيّتين الرّئيستين في الأمّة، الأمراء والعلماء، إذ «**هم الذين إذا صلحوا، صلح الناس**»[٩٢]. وينبغي أن يكون

---

(٨٧) ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٠.
(٨٨) نفسه، ص ٣٢.
(٨٩) نفسه، ص ١٣، ص ٢٨.
(٩٠) نفسه، ص ٦٨؛ **عقيدة أهل السنة**، ص ٥٩.
(٩١) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص ١٢٠.
(٩٢) نفسه، ص ١١٨.

محصول التعاون تقسيماً حقيقيًّا للعمل بين الفئتين[٩٣]، فيشتغل العلماء بالمسائل الدينيّة والتشريعيّة، في حين يكون الأمراء مسؤولين عن الأمور السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة، بل إنّ الحكام يتمتّعون بسلطة تنظيميّة يجب أن تكون موافقة لروح الشّرع؛ فابن تيمية كان يدعو إلى صفقة توافقية حقيقية بين الفئتين.

وباعتباره عالمًا يسعى إلى تحقيق أهداف دينية، فقد تمثّل ابن تيمية الدولة بوصفها أداة وظيفيّة لحفظ النظام وتحقيق العدل، اللذين يسهّلان ظهور مجتمع متّحد ومتوجّه بكلّيته إلى الله؛ ولذلك، يجب أن تكون الشريعة هي مرجع الهويّة الوحيد للمؤمن وليس أيّ كيان سياسي آخر مهما كانت طبيعته؛ ولهذا السبب، لم يدع أبداً إلى عودة نظام الخلافة، بل كان أوّل عالم، في القرون الوسطى، يعترف صراحة بشرعيّة الانقسام السياسي في دار الإسلام؛ وهذا ما سيجعل أيّ حاكم مسلم، من الآن فصاعداً، إمامًا حقيقيًّا لما تحت سلطته من الثغور، فمؤلّف **السياسة الشرعية** لم يدع إلا إلى تعاون وثيق بين الدول الاسلامية التي يوحّد رعاياها رابط الإيمان والثقافة العالمة، إنه النواة الأولى لمفهوم التضامن الإسلامي المعاصر.

ولتثبيت البنيان والسماح باكتمال الأصول الثلاثة، فقد دعا ابن تيمية، على غرار سلفه، الرّعية إلى الطاعة المطلقة للسلطان وإن كان جائراً ما لم يُجاهر بمعصية[٩٤]. وأوجب على الناس التعاون معه ودعمه، وأنّ عليهم بخاصّة، واجب النّصح له حتّى يعود إلى الجادّة. وقد أدان ابن تيميّة كلّ خروج على السلطة القائمة للإطاحة بها، مهما كان أساسها الشرعي، تحسّباً من الفتنة وتعطيل المعاملات الشرعية[٩٥].

عموماً يمكن اعتباره مساراً منسجماً مع المدى الطويل للتاريخ الحنبلي. لكن يمكننا أن نكشف عن اختلاف واضح مع القرنين الثاني عشر والثالث عشر. فقد افتقر المذهب الحنبلي قبيل ابن تيمية لكلّ دعم سياسي، حتّى في أبسط مظاهره؛ وهو ما جعله لا يسعى إلى فرض وجهات نظره

---

(٩٣) ابن تيمية، **الخلافة والملك**، ص ٤١.

(٩٤) ابن تيمية، **قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله وولاة الأمور**، الرياض، ١٩٩٧.

(٩٥) ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٧، ص ٢١.

بقدر سعيه للدّفاع عن هويّته، إن لم يكن عن وجوده نفسه. ولقد كادت السلطة الإيديولوجية الحنبليّة بعد أن اختارت الصّمت طوال عقود أن تضعف وأن تهمّش؛ وهذا ما اضطرّ ابن تيمية، وفقًا لأخلاق المسؤوليّة ـ عن وعي أو دون وعي منه ـ إلى التدخّل من أجل تصحيح الوضع. لقد عرف، أو على الأقل شعر بأنّ وجود مؤسّسة مستندة إلى سلطة إيديولوجية وازدهارها، إنّما يعتمد أساسًا على حضورها في الحياة العامة من خلال اتخاذ مواقف واضحة وحاسمة حول القضايا التي تشغل المجتمع. هذا دون أن ننسى حقيقة أنّ إيمانه بصحّة معتقداته وسعيه للفوز بالدارين لنفسه وللآخرين، كان أيضًا عاملاً رئيسيًّا؛ لذا، فقد تبنّى ابن تيمية، على غرار ابن حنبل وشخصيات أخرى في تاريخ الإسلام، نهجاً مثاليًّا يجمع بين الصرامة الاعتقادية الفقهية والولاء السياسي الذي لا يتزعزع. وقد مكنه ذلك من إعطاء دفعة جديدة للمذهب الحنبلي، إلى درجة أنّ العصر الذهبي الثاني للمذهب يتّفق تماماً مع مساره ومسار أهمّ أتباعه.

مما لا شك فيه أن ابن قيم الجوزيّة (ت١٣٥٠م) كان أهمّ تلاميذ ابن تيمية، فقد نجح بفضل ثقافته الموسوعيّة، ليس فقط في نشر أفكار أستاذه، بل في إنتاج أعمال أصيلة لا تزال تتمتّع إلى اليوم بشعبيّة عارمة. لقد كان ابن القيّم أقلّ نشاطاً من شيخه؛ فقد فضل عدم التّصادم مع علماء المذاهب الأخرى، وخاصّة الأشاعرة الشافعيّة الذين كانوا يسيطرون على الخطط الرئيسيّة ويسعون إلى احتكار الفضاء الاجتماعي الديني؛ وهو ما جعلهم لا يضيعون أيّ فرصة من أجل تحييد خصومهم، ولا سيما الحنابلة منهم. وهذا ما قد يفسّر المسار الوظيفي المتواضع لابن القيّم، واستغراقه كليًّا في النشاط الفكري.

كان ابن القيّم متأثّراً بشدّة بالتصوّف المراعي لمقتضيات المذهب الحنبلي، لذلك صنّف شرحًا لمنازل السائرين للهروي (ت١٠٨٩م)، وهو كتاب **مدارج السّالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**[٩٦]، ففي هذا الكتاب، الذي فرض نفسه بسرعة كبيرة كدرة من درر الأدب الصوّفي، يؤكّد ابن القيّم أنّ العبادة والمحبة الخالصة لله تؤدي بالضرورة إلى

(٩٦) ابن قيّم الجوزيّة، **مدارج السالكين**، بيروت، ١٩٧٣، ٣ أجزاء.

الانصياع الصّارم لأوامر القرآن ونواهيه في العقيدة والعبادات والممارسات الاجتماعية الدينية، وهذا يعني مرة أخرى إدانة لممارسات الإسلام الشعبي ولمذهب وحدة الوجود عند ابن عربي.

وقد تكرّرت فكرة الانصياع الصّارم لأوامر القرآن ونواهيه في جميع جوانب الحياة في جميع أعماله الأخرى. ففي كتابه **زاد المعاد في هدي خير العباد**(٩٧)، يجعل من النبيّ النموذج الأرقى للسلوك البشري، ويباشر في كتابه **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**(٩٨)، إرشاد العلماء والمؤمنين، من خلال استعراض تاريخ الشريعة الإسلامية ومنهجيّة واضحة وأمثلة، إلى كيفيّة التوصّل إلى فهم أفضل لأهداف الشريعة واستخلاص معيار منها يتّفق مع النّصوص ويراعي مصالح المؤمنين. وهذا ما فعله أيضًا في كتابه **الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة**(٩٩)، حيث لم يهتمّ بطبيعة الدولة الإسلامية ووحدة الخلافة قدر اهتمامه بضرورة توفير الأمن من أجل تطبيق الشّرع. وأخيرًا، أكمل ابن القيّم مهمّته بوضع قصيدته **الكافية الشافية**(١٠٠)، وتشمل المواضيع الرئيسية للعقيدة الحنبليّة.

لقد كانت أعمال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم محطّ إعجاب عدد من علماء الشافعيّة. فقد رفض هؤلاء اعتقادات الأشاعرة والممارسات الصوفيّة المشبوهة، وركنوا إلى العقيدة الحنبليّة. وقد تسبّبت هذه «التحوّلات» في انقسام مؤقّت صلب المذهب الشافعي؛ ما قد يفسّر جزئيًّا سبب كراهيّة الشافعيّة الأشعريّة للمذهب الحنبلي، على ما تدلّ عليه أعمالهم وإنتاجهم الفكري مثل كتب آل السبكي. ومع ذلك، فقد فرض الشافعيّة الحنابلة، مثل الذهبي (ت١٣٤٨م) وابن كثير (ت١٣٧٣م) أنفسهم بشكل سريع قمماً للإسلام السني في مجالات مهمة مثل الحديث والتاريخ والتفسير وعلم الرجال.

لكن في أواخر القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر للميلاد،

---

(٩٧) ابن قيّم الجوزيّة، **زاد المعاد في سيرة خير العباد**، بيروت، ١٩٨٦، ٥ أجزاء.

(٩٨) ابن قيّم الجوزيّة، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، بيروت، ١٩٧٣، ٤ أجزاء.

(٩٩) ابن قيّم الجوزيّة، **الطرق الحكميّة في السياسة الشرعية**، القاهرة، د.ت.

(١٠٠) ابن قيّم الجوزيّة، **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية**، بيروت، ١٩٩٣.

بدأ المذهب الحنبلي التدرّج نحو الأفول؛ ويرجع ذلك أساسًا إلى غياب الدعم السياسي والمالي، وغياب شخصيات علميّة وازنة. وفي الواقع، فقد فضّلت السلطة المملوكيّة، ولأسباب سياسيّة بحتة، دعم منافسي الحنابلة الذين كانوا أكثر عدداً وأقوى تأثيراً. ولم يؤدّ وصول العثمانيين في أوائل القرن السادس عشر إلا إلى الأسوأ، إذ عمدوا في سبيل فرض سيطرتهم على المجال الفقهي الديني للأراضي المفتوحة، إلى اختيار نشر المذهب الحنفي الماتريدي، الذي كان يعتبر المذهب الرسمي للإمبراطوريّة. ورغم إنتاج بعض علماء الحنابلة، بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر للميلاد، كتباً مرجعية في الفقه، مثل شهاب الدين المرداوي (ت١٤٨٠م) وشرف الدين الحجاوي (ت١٥٦٠م) ومرعي الكرمي (ت١٦٢٤م) ومنصور البهوتي (ت١٦٤١م)، إلا أنّ المذهب الحنبلي افتقد إلى شخصيات كارزمية قادرة، من خلال قوّة شخصيّتها وسلطتها الإيديولوجية، على صنع الأحداث والتأثير في العقول. فبتخلّيهم عن أخلاق المسؤوليّة، دفع العلماء الحنابلة مذهبم نحو التراجع والتهميش. وكان لا بدّ من فعل رمزي والتزام مثير وقاعدة سياسيّة وماليّة قوية لكي ينبعث المذهب الحنبلي من جديد. وهذا ما حدث في نجد وسط الجزيرة العربيّة في منتصف القرن الثامن عشر.

ج ـ النجديّون والبحث عن العلم والسند والعمق التاريخي

اعتماداً على المصادر الشحيحة التي وصلتنا، فإنّ الحنبلية وجدت في نجد منذ القرن الخامس عشر للميلاد[١٠١]. ومع ذلك، فإنّه يمكننا الافتراض أنها كانت تتمتّع بموطئ قدم في المنطقة قبل ذلك التاريخ بفترة طويلة. العديد من القرائن يمكنها دعم هذه الفرضية: منها أنّ وجود واحات نجد على طريق الحجّ، لا بدّ أن يكون قد أوقعها تحت تأثير علماء الحنابلة البغداديين في مرحلة ما من تاريخها، ومنها أنّ بعض النجديين لا بدّ أن يكونوا قد زاروا بغداد للتجارة أو طلبًا للعلم، ومنها كذلك أنّ بعض

(١٠١) Uwaidah al-Juhany, *Najd before the Salafi Reform Movement. Social Political and Religious Conditions during the 3 Centuries Preceding the Rise of the Saudi State*, Ithaca Press, 2002;

ابن عبدالهادي، **الجوهر المنضّد في طبقات متأخري أصحاب أحمد**، ص ١٥، ص ٤٠، ص ١١٢؛ عبدالعزيز المبارك، «الوثائق الشخصيّة»، **مجلّة العرب**، العدد الأوّل، ١٩٦٧، ص ٥١-٥٩.

العلماء أو العوامّ قد يكونوا هربوا من بغداد بعد سقوطها والتجؤوا إلى نجد، ومنها أيضًا أنّ العلاقات المتميّزة التي ربطت النجديّين بدمشق وعموم الشّام كانت تُشجّعهم على اختيار الحنبليّة مذهباً. ويجب أن نضيف إلى ذلك عامل الحجّ إلى مكّة والزّيارات العرضيّة إلى القاهرة.

ومهما كان مجرى الأمور، فقد مكّنت الحنبلية لنفسها في المنطقة خلال القرن السادس عشر للميلاد. وظهر مركز صغير لتدريس المذهب الحنبلي في واحة أُشَيْقِر(١٠٢)، بفضل التبادلات الثقافية مع دمشق والقاهرة. فنحو نصف علماء نجد المعروفين، بين القرنين السادس عشر والثامن عشر للميلاد، ينحدرون من هذه الواحة. واضطرّ معظم العلماء المنحدرين من أماكن أخرى، في إحدى فترات حياتهم، إلى شدّ عصا الترحال إليها لاستكمال تحصيلهم العلمي، أو على الأقل من أجل تعزيز شبكة علاقاتهم الخاصة وإكسابها الشرعية. ويبدو أن المذهب الحنبلي صار مذهب الأغلبيّة في نجد خلال القرن الثامن عشر للميلاد. ولكن تظل الشهادات والمصنّفات المكتوبة عن هذه المنطقة نادرة جدًّا ولا تسمح البتّة بإعادة رسم علاقة مباشرة وواضحة بحنبليّة العصور الوسطى.

ونودّ أن نؤكّد هنا أنّ المذهب الحنبلي النجدي لم تبرز فيه شخصيّات معروفة باستطاعتها القيام بدور حلقة الوصل بين حنبلية بغداد ودمشق من جهة، وبين حنبلية نجد من جهة أخرى. وهذا الأمر يُمثّل مشكلة معرفية حقيقيّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أمرًا واحدًا، ألا وهو استناد كلّ العلوم الشرعيّة الإسلاميّة على سلاسل الإسناد، أي على سلسلة متّصلة من الرواة الثقات المعروفين.

ويبدو أنّ محمد بن عبدالوهاب، الذي أراد القطع مع مجاله الاجتماعي الديني ومع تاريخه المعيش ـ وهو ما سنراه في الصفحات التالية ـ، لم يكن مهتمًّا البتّة بإقامة صلة مباشرة مع الحنبلية الكلاسيكية. وعلى العكس من ذلك، فإنّ الإشارات القليلة التي بحوزتنا تجعلنا نعتقد

(١٠٢) حول هذه الواحة ودورها، انظر: عويضة الجهني، «دور علماء أشيقر في انتشار الحركة العلمية في نجد وظهور الدعوة الإصلاحية السلفية في العارض»، **مجلّة العصور**، م ٨، العدد ٢، ١٩٩٣، ص ٣٩٧-٤٢٩.

بأنّه كان شديد الوعي بأنّ الرابط الوحيد الذي يشدّه إلى هذا العصر الذهبي إنما هو القراءة الدؤوبة للتعاليم التي نصّ عليها مؤلّفون حنابلة مثل ابن تيمية وابن القيّم، والالتزام الكامل بها. ولم يسعَ ابن عبدالوهّاب، على الأقل وفقًا لترجمته الرسمية، إلى أن يذهب أبعد من ذلك من خلال جمع الإجازات و/أو البحث عن المخطوطات[١٠٣]. وفضلاً عن ذلك، فقد أثبت مايكل كوك أنّ أغلب المراجع التي استعملها ترجع إلى العصر الحنبلي المتأخّر[١٠٤]. فهو لم ينظر، مثل أغلب معاصريه، إلا في كتب قليلة.

إلّا أنّ محمد بن عبدالوهاب أصبح، بفضل رأس المال الرمزي الذي راكمه طوال مسيرته، الشخصية المحورية التي يستند إليها ذريته وأتباعه لإضفاء الشرعيّة على سلطتهم الإيديولوجية. ورغم بعض محاولات الانفتاح النسبية في القرن التاسع عشر للميلاد، فإنّ علماء نجد لم يروا أبداً حاجةً إلى إثبات انتسابهم إلى حنبلية القرون الوسطى، طالما كان نظامهم في إضفاء الشرعية الذاتية يشتغل بشكل جيد. وقد جمع بعض العلماء، وخاصّة منهم أحفاد ابن عبدالوهاب، عدداً من الإجازات من علماء الحنابلة في مصر خلال فترة إقامتهم الاضطراريّة في القاهرة خلال القرن التاسع عشر للميلاد، واستطاعوا بذلك أن يرتبطوا بالتراث الكلاسيكي لهذا المذهب. ولكنّ هذا الارتباط كان خارجيًّا[١٠٥].

ولكن الأمور ستتغيّر تدريجيًّا في القرن العشرين، إذ كان على الحنبلية الوهابيّة، التي تحولت إلى مذهب دولة، إضفاء الشّرعية على وضعها وتعزيز مكانتها بين المذاهب الأخرى، خاصة أن هذه الأخيرة كانت تنظر لها على أنها نوع من الوصوليّة الدينيّة؛ وهو ما يعني أنّه كان على الحنابلة الوهابيّين أن يثبتوا انتسابهم المباشر لحنبليّة العصور

---

(١٠٣) لم يثبت ابن غنام، مؤرخ الإمارة السعودية الأولى، إلا أسانيد بعض الأحاديث رواها محمّد بن عبدالوهاب. انظر ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام**، ج ١، ص ٢٦-٢٧.

(١٠٤) Michael Cook, «On the Origins of Wahhabism», *Journal of the Royal Asiatic Society*, série 3, vol. 2, 1992, 191-202.

(١٠٥) ابن عيسى، **عقد الدّرر في ما وقع في نجد في آخر القرن الثالث عشر وأوّل القرن الرّابع عشر**، ص ٦٥-٧٠.

الوسطى، ومن ثم لجيل السلف الصالح الذي يدّعون الانتماء إليه. وقد تمّت هذه العملية من خلال إجراءين متزامنين: (إعادة) اختراع التراث، و(إعادة) تبنّي الإرث الفكري الحنبلي الكلاسيكي. وقد كانت تلك العمليّة إجراءً اعتياديًّا تلجأ إليه كل المذاهب سياسية كانت أو دينية في مرحلة من مراحل وجودها؛ وذلك «من أجل إثبات تواصل مع ماض تاريخي مناسب»، على حد تعبير إريك هوبسباوم(١٠٦).

يمكن عدّ معجم علماء نجد الذي صنّفه الشيخ المؤرّخ عبدالله البسّام (ت٢٠٠٣م)، مثالاً جيّدًا على (إعادة) اختراع التراث. وكان عنوان الطبعة الأولى من هذا المعجم هو **علماء نجد خلال ستّة قرون**. ورغم أن معظم التّراجم هي لمحمّد بن عبدالوهّاب وذريّته وأتباعه، فإنّ البسام قد حاول، ولأوّل مرّة، إنشاء علاقة مباشرة وواضحة بين الحنبليّة الكلاسيكيّة وبين حنبليّة نجد عبر ثلاث شخصيّات عاشت في القرن السادس عشر للميلاد هم: أحمد بن عطوة(١٠٧) وأحمد بن أبي حميدان(١٠٨) وأبو نُميّ التميمي(١٠٩).

فبعد استكمال تحصيلهم العلمي في نجد، ارتحل هؤلاء الثلاثة إلى البلدان المجاورة في طلب العلم، حسب الصيغة المعروفة. وفي حين ذهب الأوّلان إلى دمشق، فقد التحق الثالث بالقاهرة. وقد تردّد ابن عطوة، خلال إقامته في دمشق على العديد من العلماء الحنابلة أبرزهم المرداوي صاحب كتاب **الإنصاف**. أمّا ابن أبي حميدان، فتتلمذ على البُهوتي صاحب كتاب **الإقناع**. وتابع التميمي بدأب، دروس الكرمي مؤلّف كتاب **دليل الطالب**. ومن ثَمَّ فقد صار علماء نجد الثلاثة أتباعاً للتقليد الحنبلي الكلاسيكي وورثة له، وهذه الكتب الفقهية ما زالت تشكل المراجع الأساسية في النظم القضائية والدينية السعودية. وأضاف البسّام، ودون اعتماد أيّ مصدر هذه المرة على غير عادته في اعتماد المصادر، بأنّ هؤلاء الثلاثة قد ساهموا عقب عودتهم إلى ديارهم، في نشر الحنبليّة في سائر أنحاء نجد. وعلى الرغم من أنّ جوهر القصّة حقيقيّ، فإنّ البسام بالغ في رسم الملامح والمدى، وذلك من أجل

---

(١٠٦) Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, p. 2.

(١٠٧) البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١، ص ٥٤٤-٥٥٢.

(١٠٨) نفسه، ص ٤٣٦-٤٥٢.

(١٠٩) نفسه، ص ٤٣٣.

إيجاد «الحلقة المفقودة» التي تربط التقليد الحنبلي في وسط الجزيرة العربية بالحنبلية الشامية المصرية، ومن خلالها بحنبليّة المرحلة الكلاسيكية.

وفي الطبعة الثانية من معجمه، ذهب الشيخ المؤرّخ البسّام إلى أبعد من ذلك. فتعهّد، بادئ ذي بدء، بتغيير العنوانَ الأوّلَ ليصبح **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ويتمّ تمديد فترة الوجود الحنبلي في نجد بقرنين من الزمان. كيف استطاع الوصول إلى ذلك؟ لقد عمد ببساطة إلى إضافة ترجمة لعالم عاش في أوائل القرن الرابع عشر للميلاد هو الحاج صُبيح(١١٠). وإذا كان وجود هذه الشخصية موثّقاً في شهادة وقف تعود إلى سنة ١٣٤٦م، إلا أنّنا لا نجد له ذكرًا البتّة في أيّ وثيقة تاريخية قديمة أو حديثة. ولعلّ هذا ما يفسّر التجاء المؤلّف إلى القصص الشعبي التي تنسج له صورة مضخّمة كالآتي: كان صُبيح عبداً مملوكاً مخلصاً شديد التقوى، وهو ما أوصله إلى العتق ومرتبة الولاية. وقد تمكّن بفضل كراماته من أن يُسرى به ليلاً إلى حواضر الإسلام الكبرى مثل مكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة والقدس ودمشق. وفي هذه المدينة الأخيرة، كان يتردّد بدأب، على حلقات ابن تيمية. ورغم تصريح البسام بأنّه لا يعتقد في كلّ هذه الخرافات التي تروى في القصص الشعبي، فإنّه لم يكن أمام عظمة الإغراء وأهمّية الرّهانات، ليضيع فرصة إثبات الصلة المباشرة مع حنبلية القرون الوسطى من خلال ألمع ممثّليها؛ ولذلك، لم يقتصر العالم المؤرّخ على إيراد النصّ فحسب، بل أعطاه مظهراً من السّرد التاريخي لزيادة توثيقه. فقد أشهد على الأمر أحد القضاة الذي ادعى أنه من سلالة الحاج صُبيح وزعم أنّ الوقف ما يزال موجوداً وتشرف عليه ذرّية سيده السّابق. إنّنا أمام حالة نموذجية من (إعادة) اختراع التراث.

ولئن لم يبلغ الشيخ بكر أبو زيد (ت٢٠٠٨م) مبلغ البسام، إلا أنّه كان مثله أسير نفس الطموح في فهرسه الموسوم بـ **العلماء الحنابلة من الإمام أحمد إلى سنة تسع وتسعين وتسعمائة**(١١١). ولمّا كان قد صنّف كتابه متّبعاً الترتيب الزّمني، فإنّ أبا زيد يجعل القارئ، غير المطّلع يرى التّواصل بين

---

(١١٠) نفسه، ج ٢، ص ٥٥٨-٥٦١.

(١١١) بكر أبو زيد، **العلماء الحنابلة من الإمام أحمد إلى سنة تسع وتسعين وتسعمائة**، الرياض، ٢٠٠١.

المراحل والمناطق والشخصيات تواصلاً طبيعيًّا. وبالفعل، فقد أورد قائمة شاملة لأغلب العلماء الحنابلة المشهورين منذ أحمد بن حنبل (ت٨٥٥م) وصولاً إلى عبدالعزيز بن باز (ت١٩٩٩م) مفتي المملكة السعودية. بهذا، فإنّ المصنّف لم يضف جديداً، بل إنّه لم يُكلّف نفسه حتّى عناء تبرير التّواصل التاريخي واكتفى بفرض الأمر الواقع على القارئ. إلا أنّه كان لذلك التّواصل ثمن. فمن جهة أولى، اضطرّ أبو زيد إلى استعمال جميع فهارس التراجم الحنبلية المتوافّرة رغم أنّ بعضها يتضمّن أفكاراً بِدْعِيَّة على حدّ رأي الحنبلية الوهّابية. ومن جهة أخرى، اضطرّ أبو زيد إلى ذكر البعض من العلماء «المبتدعة» أو المعادين لمحمّد بن عبدالوهاب ودعوته من الحنابلة، حسب نفس الرؤية الحنبلية الوهابية. ولنضرب على ذلك مثال معجم التراجم الموسوم بـ **السّحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**. فهذا المصنّف مهمّ بمعنيين: من حيث تضمّنه أفكاراً بِدْعِيَّة، ومن حيث عداء صاحبه لدعوة ابن عبدالوهّاب. ولمّا كان هذا المصنّف أحد أنفس المراجع لتاريخ الحنابلة التي تسمح بالربط بين العصرين الوسيط والحديث، فقد تمّت إعادة طبعه وتحقيقه في حلّة أنيقة والاعتراف بقيمة صاحبه[١١٢].

وعلى غرار أغلب العلماء المسلمين، لم تكن المؤسّسة الرسميّة الحنبلية الوهابية ترتكز إلا على مدوّنة اعتقادية فقهية محدودة للغاية، وذلك إلى حدود مطلع القرن العشرين، بسبب الإكراهات الاقتصادية والثقافية والسياسية التي بينها كيدو شتاينبرج[١١٣]. وعلى الرّغم من أن بعض الشخصيات من حركة الإصلاح الشامية المصرية قد نشرت كتباً حنبلية كلاسيكية في العشرينيات من القرن الماضي، فلا يبدو أنّ ذلك قد أثّر في علماء نجد الذين استمرّوا في الاعتماد على نفس المراجع[١١٤]. وعلى سبيل

(١١٢) ابن حميد، **السّحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**، بيروت، ١٩٩٦، ٣ أجزاء (مراجعة بكر أبو زيد).

(١١٣) Guido Steinberg, «Ecology, knowledge and trade in Central Arabia during the 19th and early 20th centuries», Madawi Al-Rasheed et Robert Vitalis (ed.), *Counter Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, p. 77-102.

(١١٤) انظر قائمة بالأعمال الدينيّة المطبوعة خلال النصف الأوّل من القرن العشرين في: عبدالله أصيلان، عناية الملك عبدالعزيز بالكتب اطّلاعاً ونشراً، **الدّعوة في عهد الملك عبدالعزيز**، على الموقع: http://www.al-islam.com/arb/NawaInfo.asp?f=nadwa.htm.

المثال، فقد أمر القضاة بمرسوم ملكي صدر تحت تأثير العلماء، بألا يعتمدوا إلا على أربعة كتب من الفقه الحنبلي في أقضيتهم(١١٥).

ولم تبدأ الأوضاع في التغيّر تدريجيًّا إلا في الخمسينيات من القرن الماضي. فقد سمحت الزّيادة في عائدات النفط وازدياد أهميّة المملكة العربية السعودية، كما سنبيّن لاحقًا، للقيادة الدينية بأن يكون لها بنية أساسية للتعليم، وإمكانيّة ابتعاث الطلاب إلى الجامعات الكبرى في العالم الإسلامي، وباستقطاب كفاءات دينيّة؛ وهذا ما أدّى إلى نشوء وعي حقيقي بمدى اتّساع التراث الثقافي الحنبلي في القرون الوسطى. ومن أجل الظهور بمظهر ورثة هذا المذهب، كان من الضروري، إضافة إلى إنشاء سلسلة نسب، تملّك ذاك التراث الحنبلي؛ لذلك تمّ طبع أكثر من ٣٠٠ كتاب من التراث الحنبلي الكلاسيكي ونشرها فيما بين سنتي ١٩٦٦ و ٢٠٠٠. كما تمّت مناقشة مئات من رسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراه في جامعات مختلفة من المملكة، في مواضيع مسّت مختلف جوانب حنبليّة القرون الوسطى. أضف إلى ذلك مئات الدّراسات الوصفيّة، والمقالات المختصّة، والكتيبات، والنّشرات الإرشادية. ولم تقتصر عمليّة التملّك تلك على الكتب الحنبلية المعتبرة عند أهل المذهب فحسب، بل شملت أيضًا مصنّفات لا يتفق مضمونها مع التعاليم الحنبلية الوهابية الحديثة. فقد تمّ التعامل مع هذا الصنف الأخير من الكتب بطريقتين: إمّا أن تُنشر كما هي في أصولها، مع وضع تعليقات في الهوامش ومقدّمات تُصحّح ما يعتبر مخالفاً لـ«العقيدة الصحيحة»، وإمّا أن يتمّ بكلّ بساطة حذف أو تحوير المضمون المزعج.

إنّنا نلحظ هنا كيف تؤدّي أخلاق المسؤولية عند القيّمين على السلطة الإيديولوجية إلى التصرّف بأسلوب ذرائعي، ففي سبيل تثبيت أقدام المؤسّسة والانتصار للمذهب الذي يسندها، يستطيع الفاعل الاجتماعي التغاضي عن بعض المعايير التي كان يُظنّ أنّها ثابتة لا تمسّ.

(١١٥) **مجموعة النظم من ١٣٤٥ [١٩٥٦] إلى ١٣٥٧ [١٩٣٨]**، القسم المخصص للقضاء بعنوان: تغييرات وتنقيحات سنة ١٩٢٨، ص ١١، ص ١٥، ص ٣٩؛ فؤاد حمزة، **البلاد العربية السعودية**، ص ١٨٩. ويتضمّن الكتاب الأخير قائمة لستّة كتب حنبليّة وليس أربعة.

(٢)

قراءة جديدة لمسار محمّد بن عبدالوهاب

أ ــ صراع الذاكرة والتاريخ: نجد قبل الدّعوة

«كان أكثر المسلمين ــ في مطلع القرن الثاني عشر الهجري (١٨م) ــ قد ارتكسوا في الشّرك، وارتدّوا إلى الجاهليّة، وانطفأ في نفوسهم نور الهدى، لغلبة الجهل عليهم، واستعلاء ذوي الأهواء والضّلال؛ فنبذوا كتاب الله تعالى وراء ظهورهم، واتّبعوا ما وجدوا عليه آباءهم من الضّلالة، وقد ظنّوا أنّ آباءهم أدرى بالحقّ، وأعلم بطريق الصّواب. فعدلوا إلى عبادة الأولياء والصّالحين: أمواتهم وأحيائهم [...] ولقد انتشر هذا الضّلال حتّى عمّ ديار المسلمين كافّة: فقد كان في بلدان نجد من ذلك أمر عظيم وهول مقيم [...] وأمّا ما يفعل الآن في الحرم المكي الشريف [...] فهو يزيد على غيره كثيرًا [...] وأما ما يفعل في جدّة فقد عمّت به البلوى، وبلغ من الضّلال والفحش غاية ما بعدها غاية [...]، وأمّا في بلدان مصر وصعيدها من الأمور التي ينزّه الإنسان عن ذكرها وتعدادها، خصوصاً عند قبور الصّلحاء والعبّاد [...] فأكثر من أن يحصى [...]، وأما ما يفعل في بلدان اليمن من الشّرك والفتن، فأكثر من أن يُستقصى [...]، وأمّا ما يفعل في حلب وأقصى الشّام وأدناه، فيفوق الوصف ويتجاوز الحصر [...]، وفي الموصل وبلاد الأكراد وما يليها، وفي العراق ــ وخاصّة بغداد والمشهد ــ من المنكر ما لا يحتاج إلى بيان»[(١)(*)].

---

(١) ابن غنّام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام**، ج ١، ص ٥-١٢.

(*) عدنا في إيراد هذا الشاهد إلى المصدر الأصلي باللغة العربيّة، ولم يتسنّ لنا الرّجوع إلى طبعة القاهرة لسنة ١٩٤٩ التي أحال عليها المؤلّف، فعدنا إلى الطبعة الرّابعة الصّادرة عن دار الشّروق ببيروت سنة ١٩٩٤ بتحقيق ناصر الدّين الأسد، والاستشهاد مقتطع من الفصل الأوّل من صفحة ١٣ إلى صفحة ٢١ من هذه الطبعة، فوجب التنويه (**المترجمان**).

نقل إلينا مؤرّخ الإمارة السعوديّة ابن غنّام (ت١٨١٠م) صورة قاتمة عن الوضع الديني في الجزيرة العربية وما جاورها. والواضح أنّ هدفه من ذلك لم يكن إعلام القرّاء والمستمعين بالوضع الحقيقي للمنطقة بقدر ما كان بناء تاريخ للغيريّة، أي تاريخ للتغيير من خلال الاختلاف والإقصاء. ويعرّف هذا المقطع، وهو نموذج لديباجات غالبيّة كتب التاريخ والأخبار السعوديّة[٢]، كلّ ما هو سابق عن الإمارة السعوديّة أو خارجها بأنّه نموذج مضادّ؛ وهذا ما يساعد على إبراز إيجابيّات دعوة محمّد بن عبدالوهّاب، وفرض صورة محدّدة، وإنشاء ذاكرة جماعيّة في قطيعة مع الماضي المباشر ومع البيئة المجاورة.

ففي مثل هذا المسعى، لا يمثّل الحدث التاريخي (الماضي) سوى أداة من أدوات بناء الهويّة. وهو يوضع، بعد إصلاحه وترميمه أو حتّى اختراعه، من أجل خلق سرديّة كبرى. من هنا، فإنّه لا يستغرب ألا تتناول المنشورات السعوديّة الرسميّة الأحداث الماضية والخارجيّة، وهي نمطيّة عموماً، إلا لتمجيد طروحات محمّد بن عبدالوهّاب وحلفائه وأتباعه. ولكن لا ننسى أنّ معظم السرديّات الكبرى تستند إلى أحداث حقيقية في معظم الأحيان يتم تنميقها وتضخيمها وإضفاء القدسية عليها. ففي حالتنا هذه، فإنّ الحكم القيمي الذي يعلنه ابن غنّام وزملاؤه، كان متأثّراً بالصورة الذهنية التي رسمها محمّد بن عبدالوهّاب لمعاصريه وتاريخ المنطقة في القرن الثامن عشر. ولكن قبل معالجة هذا التصور، نرى لزاماً علينا أوّلاً الإشارة في كلمات مقتضبة إلى أهمّ الملامح السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة للمنطقة عشيّة بزوغ الدعوة الحنبليّة الوهّابيّة[٣].

مع انطلاق القرن السادس عشر، أضحت الإمبراطورية العثمانيّة تسيطر تدريجيًّا على الحجاز، بهدف إحكام السيطرة على الحرمين لما يتمتّعان به

---

(٢) انظر مثلا: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج ١، ص ٢٦-٢٧، ص ٣٣-٣٤.

(٣) حول الحقبة السابقة لبروز الحنبليّة الوهّابيّة، انظر: عبدالرحمن بن زيد السويداء، **الألف سنة الغامضة من تاريخ نجد**، الرياض، ١٩٨٨، ٣ مجلدات؛ عبدالله العثيمين، **نجد قبيل ظهور الشيخ محمد بن عبدالوهاب**، الرياض، ٢٠١٠.

Uwaidah Al Juhany, *Najd Before the Salafi Reform: Social, Religious, and Political Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State*, Ithaca, 2002.

من شحنة رمزيّة، وعلى شمال غربي اليمن للسيطرة على مضيق باب المندب وحماية البحر الأحمر من التوغّلات الأوروبيّة، وعلى الأحساء، أي الشريط الساحلي الشرقي للجزيرة العربيّة، لوقاية جنوب الإمبراطورية من الهجمات الفارسيّة والأوروبيّة. زد على ذلك المصالح الاقتصادية المهمة التي جنتها الدولة من جراء هذا التوسع. غير أنّ الدولة العثمانيّة أبدت مع نهاية القرن السابع عشر أولى علامات الضّعف، وتتالت إخفاقاتها السياسيّة والدينيّة. فقد عزّز التشيّع مواقفه في العراق وفارس، وبدأت ملامح التدخّل الأوروبي تلوح في المشرق العربي، وخصوصًا على الساحل الجنوبي والجنوب الشرقي لشبه الجزيرة العربيّة. وبسبب الانتكاسات التي عرفتها الجيوش العثمانيّة في أوروبّا والبحر المتوسّط وبلاد فارس، أجبر العثمانيون على إعادة نشر قواهم وترتيبها؛ ما قلّص قبضة الباب العالي نسبيًّا على المنطقة التي سلّمت مقاليدها للقوّات المحليّة.

لم تكن لنجد أيّ قيمة استراتيجيّة؛ وهو ما جعلها بعيدة نسبيًّا عن تلك الاضطرابات السياسيّة الكبرى. ولم تكن هذه المنطقة التي لم يسبق لها أن خضعت لأيّ سيطرة سياسيّة حقيقيّة من قبل سلطة مركزيّة، سوى هضبة صحراويّة شاسعة تتخللها واحات ومراع ونقاط مياه يستوطنها عليها السكّان من البدو والحضر، وعلى الرغم من أنّ النّظام الاجتماعي الديني في نجد كان إسلاميًّا، إلا أنّه كان يقوم أساسًا على روابط القرابة، حقيقية كانت أو وهميّة، ولم تكن المنطقة لتحتمل أيّ نمط من السّلطة عدا ذاك النمط المثالي المتمثّل في السلطة التقليدية. وفي حين كانت بعض العائلات تسيطر على الواحات، كانت بعض الأحلاف القبليّة هي المتحكّمة في نقاط المياه والمراعي. وقد غذّى هذا التشرذم الصّراعات السياسيّة، ليس فقط بين البدو والحضر، بل داخل كلّ مجموعة أيضاً. وهو ما أدّى إلى عدم استقرار سياسي مزمن ومشاكل اقتصاديّة كبيرة.

وكان اقتصاد الأحلاف البدويّة القبليّة وهيبتها متوقّفين على عدد نقاط المياه والمراعي التي تسيطر عليها. كما كانت وسيلتهم الوحيدة لزيادة رأسمالهم الرمزي والمادي هي استخدام القوّة من خلال ضربات خاطفة (الغزو). وقد كان المنتصر، إضافة إلى ما يجنيه من غنائم وما يحتّله من أراض، يفرض على القبائل المغلوبة دفع إتاوة (الخوّة). ولكنّ هذا الأمر لا يدوم إلا لفترات وجيزة، إذ سرعان ما تنتفض تلك القبائل

حالما تتاح لها الفرصة، لتتولّد بعدها سلسلة لا تنتهي من الثّارات.

أمّا الحضر، الذي كان يقوم اقتصادهم على الزّراعة المعيشية وتجارة القوافل، فقد كانوا عرضة لما نسمّيه «المسألة البدوية» على وجهين:

الوجه الأوّل أنّه كان عليهم دفع إتاوة للقبائل التي تقع مزارعهم على أراضيهم (الدّيرة)، والوجه الثاني أنّهم كانوا يعانون من تداعيات النّزاعات القبليّة التي كانت تعطّل طرق القوافل (السّرقة، الابتزاز، قطع الطّرق، الخ). وبما أنّهم كانوا يفتقرون لعصبيّة و/أو إيديولوجيا تعبويّة، فقد كانوا غير قادرين على إنشاء بنية عسكريّة ثابتة للدّفاع عن أنفسهم. وإذا ما أضفنا إلى ذلك أنّ التنافس المستمرّ بين الحضر أنفسهم من أجل السّيطرة على الأراضي الزراعيّة والشبكات التجاريّة لم يكن يساعد في شيء على تجاوز تلك الحالة، أدركنا حينها أسباب إحساسهم بالذلّ وحقدهم الشّديد على البدو. على أنّ ذلك الحقد كان يطال أيضًا جيرانهم الشرقيّين والغربيّين، أمراء مكّة وبني خالد في الأحساء، الذين كانوا يغيرون على واحاتهم في نجد ويفرضون عليهم الإتاوات وينهبونهم.

ويعاني البدو كما الحضر من مشاكل الحكم الداخليّة التي يتعلّق أهمّها بالنّمط الأخوي لانتقال السلطة في نجد. فوفقاً لهذا النمط الأفقي للوراثة، وهو شائع في المجتمعات التقليديّة، فإنّ جميع رجال السّلالة المهيمنة على السلطة هم متساوو الحظوظ والحقوق، وهي معادلة لا سبيل إلى كسرها إلا بتدخّل من العناية الإلهيّة أو الثروة المادية أو المعنوية؛ فالمحبّذ هو أن يتولّى العضو الأقوى في السّلالة السّلطة ـ وهو عادة ما يكون أخاً، أو ابن أخ أو ابن عمّ الحاكم المتوفى أو المخلوع ـ وهو ما لا ينفي تولّيها من قبل أكبر الأبناء الذكور، ويعني هذا المفهوم لانتقال السلطة أنّ من حقّ كل أبناء السلالة السائدة أن يعتبر نفسه وريثاً جديرًا بممتلكات العائلة. وفي ظلّ هذه الظروف، لا يمكن لمراحل الانتقال السلطة، وخصوصًا لحظة انتقال السلطة من جيل إلى جيل، إلا أن تكون فترات تأزّم ومواجهة وعنف؛ فكلّ فرع من السلالة المهيمنة سيحاول في الواقع استبعاد الآخرين أو التقليل من دورهم على الساحة السياسيّة، وبالطّبع لن يكون الفرع الفائز بالسّلطة بمنأى عن هذه الظّاهرة، إذ إنها تتكرر بشكل دوري. ففي أوقات تفاقم الأزمات، يؤدّي ضعف المجموعة المهيمنة أو البنية السياسية نفسها، إلى تشجيع التدخلات

الأجنبيّة، سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة، وهو ما يؤدّي في نهاية المطاف إلى انهيارها.

وبالإضافة إلى كلّ المشاكل التي تعرّضنا لها، كان التشرذم السياسي في نجد يعود إلى غياب عاملين اعتبرهما ابن خلدون (ت١٤٠٦م)، ضروريّين لأيّ مؤسّسة سياسيّة وهما: الدّعوة والعصبيّة. فمنذ أواخر العصور الوسطى، حاولت عدة أحلاف قبليّة السيطرة على نجد، ولكنّها كانت تفتقر إلى الموارد البشرية والرمزيّة اللازمة لتحقيق ذلك(٤). وبعبارة أخرى، لم تتمكّن أيّ عصبيّة محلية من أن تكون قويّة بما يكفي لفرض سيطرتها المطلقة على مجمل المنطقة وناسها. وكما سبق أن بيناه في حالة المغرب الأقصى في القرن السادس عشر، فإنّه لا سبيل لتحقيق مثل هذا الهدف إلا باللجوء لقوّة فوق قبليّة قائمة على أساس إيديولوجي(٥)، فعصر العصبيّات قد ولّى.

ولم يكن لأيّ من القوى السنّية في شبه الجزيرة العربية أن تدّعي شرعيّة دينيّة، وذلك لسبب بسيط هو اعترافها بتبعيّتها الشكليّة للعثمانيّين ولسلطانهم الذي يعتبر نفسه خليفة المسلمين؛ وهذا ما جعلهم في غنى عن أي دعامة فكرية لإضفاء الشرعية على حكمهم(٦). كما ساهم في هذه الحالة غياب مذهب ديني قويّ عدديًّا وفكريًّا بما يكفي لفرض نفسه في المنطقة.

وعلى غرار المجال السياسي، كان المجال الديني هو أيضًا متشظيًّا. فقد كانت جميع المذاهب الإسلاميّة ممثّلة في جزيرة العرب خلال القرن الثامن عشر: المذهب الإمامي والزيدي والإسماعيلي وفرق الخوارج، إضافة إلى الطّرق الصوفيّة على اختلافها. ورغم انتشار المذهب الحنبلي على أوسع نطاق في نجد منذ عدّة قرون، إلا أنّ ذلك لم يمنع انتشار المذاهب السنّية

---

(٤) عبداللطيف الحميدان، «إمارة العصفوريّين ودورها السياسي في تاريخ شرق الجزيرة العربيّة»! **مجلّة كليّة الآداب، جامعة البصرة**، العدد ١٥، ١٩٧٩، ص ٦٩-١٤٠؛ وله أيضاً: «التاريخ السياسي لإمارة الجبور في نجد وشرق الجزيرة العربيّة»! **مجلّة كليّة الآداب، جامعة البصرة**، العدد ١٦، ١٩٨٠، ص ٣١-١٠٩؛ عبدالكريم الوهبي، **بنو خالد وعلاقتهم بنجد (١٦٦٩-١٧٩٤)**، الرياض، ١٩٨٩.

(٥) Nabil Mouline, *Le Califat imaginaire d'Ahmad al-Mansûr: pouvoir et diplomatie au Maroc au XVIe siècle*, Paris, 2009.

(٦) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ١١٣، ص ١٣٢.

الأخرى والطّرق الصوفيّة المختلفة[٧]. أضف إلى ذلك أنّ الممارسات «الشعبيّة» للدّين كانت شائعة في نجد، كما في بقيّة ديار الإسلام، وأنّ بعض القبائل كانت تطبّق أعرافها المتوارثة في تسوية النّزاعات عوضاً عن الشريعة. إنّ المعلومات الضئيلة المتوفّرة لدينا والمقاومة التي لاقتها الحنبليّة الوهابية خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر وعلى امتداد القرن التاسع عشر في عدّة أنحاء من الجزيرة العربيّة، بما فيها نجد، تشير إلى وجود تقاليد دينية راسخة الجذور تسهر على حمايتها مؤسسات دينية منظمة.

ومن هنا، فإنّه يمكن القول إنّ الوضع السياسي والديني في نجد وما جاورها خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر لم يكن «شاذًّا» في شيء. لقد كان منخرطًا في تاريخ محلّي طويل يبدو مناسباً لقسم كبير من النخبة التي انتفعت بسلطتها التقليديّة على أفضل وجه. وبعبارة أخرى، لم يكن الناس ولاسيما النخب يشعرون بأنهم يعيشون في بيئة متفسخة أو في ظروف حالكة تحتاج إلى تغيير جذري.

ومع ذلك، فقد بدا أنّ بعض الجهات السياسيّة والدينيّة قد تكون صدمت بالحالة المترديّة لمختلف الديار الإسلامية في ذلك الوقت. فقد ارتفعت عدّة أصوات لإدانة الممارسات الاجتماعيّة الدينية التي لا تحترم العقيدة الصحيحة والسلوك القويم والمنتقدة للانقسامات السياسيّة. وكانت ترى ضرورة إعادة بسط الرسالة الأصليّة والعودة إلى تطبيق الشّريعة. ووفقاً لنمط مألوف في العالم الإسلامي، وحتّى خارجه، منذ بداية العصر الوسيط، فإنّ مثل هذه العودة يمكن أن تتمّ بطريقتين مختلفتين: الإصلاح أو المهدويّة. وفي حين يدعو الإصلاح إلى تجديد النظام الاجتماعي الديني عن طريق التربية والتفاعل، فإنّ الثانية تدعو لقطيعة قد تكون عنيفة من أجل إرساء نظام اجتماعي جديد على صورة المدينة الفاضلة التي تمثّلها المدينة المنوّرة على عهد النبي وخلفائه الراشدين.

وهكذا بادرت عدّة شخصيّات كارزميّة بين سنتي ١٧٤٠ و ١٨٦٠ بأخذ زمام المبادرة من أجل إجراء تغييرات. ومن بين هؤلاء: شاه وليّ الله

---

(٧) المنقور، **الفواكه العديدة في المسائل المفيدة**، ج ١، ص ٢٢٢؛ البسام، **علماء نجد**، ج ٢، ص ٦١، ص ١٨٢-١٨٣؛ **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، ج ١، ص ٥٢٣-٥٢٥.

(ت١٧٦٢م) في الهند، والسّلطان محمّد بن عبدالله (ت١٧٩٠م) في المغرب، وعثمان ابن فودي (ت١٨١٧م) في غرب إفريقيا، ومحمد السنوسي (ت١٨٥٩م) في برقة، ومحمّد بن عبدالوهّاب (ت١٧٩٢م) في نجد. ومع ذلك، فإنه لا ينبغي أن ينظر إلى تزامن أعمال هؤلاء، وهذا ما بيّنه احمد دلّال باقتدار، باعتباره محصّلة حركة منظّمة أو نتيجة وجود صلات مباشرة بينهم[٨]. فقد تطوّرت أفكار هؤلاء الرّجال في سياقات اجتماعيّة دينيّة متباينة، ولم يكن يجمعهم سوى الاعتقاد الرّاسخ بأنّهم منذرون لمهمّة فريدة من نوعها، هي تجديد معالم الدّين وإحياء ما درس منه. ومن هنا اعتماد كلّ منهم طريقة خاصّة واستراتيجيّة تتّفق مع قناعاته الذاتيّة.

أمّا بخصوص محمّد بن عبدالوهاب، فنحن لا نعتقد أنّ حركته كانت ردًّا على أوضاع اجتماعيّة سياسيّة «فوضويّة» مفترضة في نجد، كما يزعم بعض أصحاب القراءات الغائيّة للتّاريخ السعودي. لا شك أنّ المنطقة كانت تعاني آنذاك من بعض المشاكل، إلا أنّ الجميع كان يجد توازنه في ذلك بصورة أو بأخرى. ويكفي أن نذكّر في هذا السّياق بما أبدته القوى المحليّة وأهالي المنطقة من قدرة على استغلال جميع فترات ضعف الإمارة السعوديّة للعودة باستمرار إلى الحالة التي كانت سائدة قبل ظهور تلك الإمارة، وذلك إلى حدود أوائل القرن العشرين.

ومن دون استبعاد تأثير السّياق الاجتماعي السياسي، فإنّنا نعتقد على كلّ حال، أنّ ابن عبدالوهّاب، مثل غيره من المصلحين، كان مقتنعاً في قرارة نفسه بأنّ عليه أن يلعب دورًا في اقتصاد النّجاة على زمنه. لقد كانت الأمور واضحة في نظره: لا بدّ من تجديد معالم الدين الإسلاميّ من خلال إحياء الأصول الثلاثة التي كان يشعر أنّها انتهكت. ومن هنا، فإنّه ربّما وجب علينا الذّهاب مذهب بول فاين ورولان مونييه (Roland Mousnier) والاعتراف، من جهة أولى، بأنّه «**ليس بالإمكان تفسير كلّ شيء في التاريخ من خلال أحوال المجتمع**»[٩]، ومن جهة ثانية، بأنّه «**يوجد رجال يعتبرون صلاتهم بالله أهمّ قضيّة، بل القضيّة الأعظم في حياتهم**»[١٠].

(٨) Ahmad Dallal, «The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850», *Journal of the American Oriental Society*, t. 113, nº 3, 1993, p. 341- 359.

(٩) Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, p. 59.

(١٠) Roland Mousnier, *Les XVIe et XVIIe siècles*, p. 83.

ولعلّه يجدر بنا، قبل عرض وتحليل مسار محمد بن عبدالوهّاب، الإشارة إلى أنّ هذا الأخير لم يكن منتميًا لأيّ مؤسّسة دينيّة بالمعنى الذي حددناه في المقدمة. لقد كان بالأحرى «**صاحب كاريزما شخصيّة، ينادي بعقيدة دينيّة أو بدعوة بحكم تكليف رباني**»[11]. وبعبارة أخرى، فإنّ ابن عبدالوهّاب تعهّد بمهمّة فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم، بحكم ميوله الشخصيّة والاعتقاد في وجود قيمة جوهريّة وغير مشروطة في الفكرة أو في السلوك اللذين يدعو الناس لهما، بغضّ النّظر عن النّتائج المتولّدة عن ذلك. وفي هذه السّبيل، اختار طريقاً «مهدويًّا»، تقوم فيه السّلطة على الكاريزما الشخصيّة وعلى إيديولوجيا صلبة. لقد تلبّس ابن عبدالوهّاب، دون أن يعترف بذلك أبداً ربّما بسبب معتقداته الدينيّة الصّارمة، بلبوس المجدّد (مصلح القرن) الطّامح إلى القطع مع الماضي ومع البيئة المباشرة في سبيل بناء نظام اجتماعي جديد وسليم. وهذا ما يطلق عليه يان أصمان اسم مذهب مضاد.

ب ــ بداهة الاستثنائي: تفكيك مسار داعية

خلافاً للاعتقاد الشائع، لم يكن محمّد بن عبدالوهّاب رجلاً عصاميًّا ظهر فجأة في الصّحراء القاحلة، بل إنه ينتمي إلى آل المشرّف، وهي واحدة من أعرق العائلات الحضريّة في نجد وإليها ينتمي أكثرية العلماء الذين نشطوا في المنطقة. وبالفعل، فإنّه يتّضح من خلال البحث في كتب التّراجم المتاحة، أنّ أكثر من ٢٥ من علماء نجد بين القرنين السادس عشر والثامن عشر ينتمون إلى هذه العائلة المنحدرة من واحة أشيقر التي تمثّل مركز الحنبليّة النجديّة. وقد كان جدّ محمّد بن عبدالوهّاب ووالده يحظيان باحترام كبير في صفوف العلماء، ومارسا مهامّ القضاء في عدّة واحات في المنطقة، بما في ذلك العيينة[12] حيث ولد الداعية سنة ١٧٠٣م.

وعلى غرار أبناء بيوتات العلم في مختلف الأصقاع الإسلاميّة، لم يكن لمحمّد على الأرجح أي خيار سوى إعادة إنتاج تقاليد العائلة. فقد تلقّى تعليمه

---

(١١) Max Weber, *Économie et société*, t. II, p. 190.

(١٢) ابن حميد، **السّحب الوابلة**، ج ٢، ص ٤١٣-٤١٥؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ٢، ص ٣٢٨-٣٢٩، البسام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٣٠٩-١١٣، ج ٣، ص ٦٦٩-٦٧٠.

الأساسي في طفولته الأولى تحت إشراف والده، ليقرّر بعدها في ظلّ محدوديّة الموارد العلميّة في نجد، وانطلاقاً من سنة ١٧١٥، أن يقوم بسلسلة طويلة من الرّحلات(١٣) في سبيل تحصيل العلوم الدينيّة، متابعاً في ذلك تقليداً عريقاً لعلماء الفترة الكلاسيكيّة. وقد قاده التّرحال إلى كلّ من مكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة والأحساء والبصرة، وربّما إلى أبعد من ذلك. إلا أنّ إعادة ترتيب تلك الرّحلات زمنيًّا يبقى للأسف صعباً للغاية، بسبب شحّ المصادر.

لم تكن لهذه الرّحلة التعليميّة أهميّة كبرى في تشكيل شخصيّة الشابّ النجدي فحسب، بل في تشكيل نظرته الدينيّة للعالم أيضاً. فقد اتّصل خلال إقامته في المدينة المنورة والبصرة، بثلاثة علماء سيكون لهم تأثير دائم فيه، وهم: محمّد حياة السندي (ت١٧٥٠م)، وعبدالله بن سيف الشمّري، ومحمّد المجموعي البصري. فقد تعرّف ابن عبدالوهّاب من خلال هؤلاء على ثلاث مسائل أساسيّة: العقيدة الحنبليّة الكلاسيكية، وكتابات ابن تيميّة وتلميذه ابن قيّم الجوزيّة، والحاجة إلى تجاوز الوصفات الفقهيّة العقيمة الواردة في الحواشي والشّروح واستقاء العلم الشرعي مباشرة من مصادره الأصليّة.

وإلى جانب هذه الاكتشافات الفكرية، كان ابن عبدالوهّاب شاهداً على ممارسات الإسلام الشعبي، السنّي كما الشّيعي، إلى جانب إهمال الواجبات الدينيّة الأساسيّة، وهي الممارسات التي يرفضها المذهب الحنبلي بشدّة. والرّاجح أن يكون تضافر هذين العاملين هو ما دفعه إلى التحرّك انطلاقاً من مدينة البصرة التي شهدت أولى بوادر دعوته بوجوب الالتزام بالعقيدة الصّحيحة وبالسلوك القويم، بل ستشهد البصرة أيضاً، حسب ما نقله أحد أحفاده، تأليف أوّل كتبه وأكثرها شهرة، وهو **كتاب التّوحيد**(١٤). لكن يبدو أنّ رسالته تسبّبت بسرعة في إزعاج النخبة الدينيّة المحليّة التي نجحت في إقناع السلطات السياسيّة بطرده من حاضرة جنوب العراق.

وعلى الإثر، ظهر ابن عبدالوهّاب في الأحساء التي يبدو أنّه أصيب

---

(١٣) حول هذا التّقليد، انظر:

Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris, 2000.

(١٤) عبدالرّحمن بن حسن آل الشّيخ، **المقامات**، ص ٦٦. ولكن ابن غنّام (**روضة الأفكار**، ج ١، ص ٢٩-٣٠) يؤكّد أنّه وضعه في واحة حريملاء.

بخيبة أمل تجاه نوعيّة دروس علمائها المحليّين. إلا أنّ ذلك لم يمنعه من قراءة أعمال ابن تيمية وابن القيم ونسخها هناك، وهي الأعمال التي ستغدو المفضّلة لديه ومصدر إلهامه الرئيسي. ولعلّه من المثير للاهتمام أن نلاحظ، من جهة أخرى، عدم إشارة أيّ مصدر إلى وجود حركة مناضلة لابن عبدالوهاب في هذه المنطقة المختلطة مذهبيًّا، التي لم تكن لتخلو من نفس ممارسات الإسلام الشعبي التي كانت منتشرة في المدينة المنوّرة أو في البصرة. ولعلّ هذا الصمت يدفعنا إلى التشكيك في الرّواية المتعلّقة بحركته في الحاضرة العراقية. ومهما كانت الأحوال، فإنّ محمّد بن عبدالوهّاب ـ مستقويًا بزاده الفكري وقناعاته الدينيّة ـ سيعود إلى موطنه نجد ليستقرّ في واحة حريملاء التي كان والده آنذاك متولّيًا لقضائها منذ سنة ١٧٢٧.

وكان قدر هذه الواحة أن تشهد بداية نضاله من أجل فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم. غير أن نشاطه الدعوي سيبقى محدودًا إلى حين وفاة والده عام ١٧٤٠ لخلاف نشب بينهما نجهل ماهيته ومداه لقلة المصادر[١٥]. ورغم نجاحه في اجتذاب بعض الأتباع من داخل وخارج واحة حريملاء لم يتمكن الداعية من إقناع السلطات المحليّة بنبل رسالته «الإنقاذيّة» فتم طرده من حريملاء بعيد أشهر قليلة فقط من وفاة والده، ليلتجئ إلى واحة العيينة مسقط رأسه.

هذه هي قصّة رحلة محمّد بن الوهّاب العلميّة وبداية دعوته كما تثبتها أقدم المصادر. ونحن نجدها قصّة أكثر من عاديّة، فهذه الترجمة لا تختلف كثيرًا عن تراجم المئات من العلماء الدّؤوبين الذين زخز بهم التاريخ الإسلامي، ولا سيّما العلماء الحنابلة في العصر الوسيط. ولكن تغيّرًا كبيرًا سيطرأ بعد نجاح مهمّته من خلال إقامة الإمارة السعوديّة وبَعث المذهب الحنبلي من جديد، فكان لا بدّ من أن تكون مسيرة القائد الكاريزمي متناسبة مع وضعه الجديد باعتباره مجدد المذهب ومؤسس الحركة، حتّى تُلهب الخيال وتُلهم العقول. وهكذا باشر الأتباع إعادة بناء حياته لكي يجعلوا منها لحظة تأسيس وأمثولة للاعتبار ومصدراً للسلطة. ومن هذا المنظور، تمّ التّركيز بالأساس على ثلاث نقاط محورية

---

(١٥) مجهول، **كيف كان ظهور الشيخ محمد بن عبدالوهاب**، ص ٤٥؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٢١.

هي الإعداد الإلهي للمؤسّس لتولّي هذه المهمّة النبيلة، وتشابه مسيرته مع سيرة النبي، والقطيعة مع محيطه المباشر. وكانت الأهداف الأساسيّة لإعادة كتابة ذلك التاريخ وتنميق تلك المسيرة، هي بيان الصّلات المتميّزة للمؤسّس مع الله والرّسول، وهما المصدران الأساسيّان لكلّ شرعيّة في الإسلام، وإثبات ابتعاده عن العالم الفاسد.

سوف يسمح لنا استعراض بعض الحلقات الرئيسيّة للفترة المبكرة من حياة محمّد بن عبدالوهّاب بأن نرى عن كثب كيف باشر أتباعه إكساء شخصه جميع أبعاده الرمزيّة، وكيف أسدلوا على حركته كلّ عمقها التاريخي. إن الأمر لا يعدو في هذا السّياق أن يكون سوى عمليّة إعادة بناء استدلاليّة تهدف إلى إضفاء الشرعية على مذهب وليد وعلى تبريرات القائمين عليه وذلك من خلال استخدام، بوعي أو بغير وعي، للخطابات الوعظيّة، أي تلك الحكايات والقصص المعروفة جيّدًا من قبل المعاصرين. على أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ معظم الوسائل التي سنشير إليها الآن، سبق أن استخدمت بطريقة مماثلة تقريبًا من قبل عدّة أسر حاكمة أو تيّارات إسلاميّة منذ بدايات العصر الوسيط. وهو ما عرفته بالخصوص الحركات المهدويّة التي ظهرت مع العباسيّين (٧٥٠ ـ ١٢٥٨م) والموحّدين (١١٣٠ ـ ١٢٦٩م) والزّيدانيّين (١٥١٠ ـ ١٦٥٨م) على سبيل المثال لا الحصر.

ويروي القنصل الفرنسي في حلب وبغداد لويس دو كورانسي (Louis de Corancez) (ت١٨٣٢م) أنّ سليمان، جدّ محمّد بن عبدالوهاب، «**رأى فيما يرى النّائم شعلة تخرج من جسمه، فتتّخذ شكل عمود من لهب يجوب البوادي ويحرق خيام الصّحراء وسكّان المدن. وأخافت الرّؤيا سليمان الذي لجأ إلى استشارة مشايخ قبيلته، فأعلمه هؤلاء بأنّها رؤيا صالحة وأنّ ولده سوف يدعو إلى مذهب جديد ويتبعه البدو والحضر. ولم تتحقّق هذه النبوءة في عبدالوهّاب ابن سليمان، وإنّما في حفيده الشّيخ محمّد**»[(١٦)(*)].

---

(١٦) Louis de Corancez, *Histoire des wahabis: depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809*, p. 12-13.

(*) قامت مجموعة من الباحثين بترجمة هذا الكتاب إلى العربيّة تحت عنوان **الوهّابيون... تاريخ ما أهمله التّاريخ**، ونشرته دار رياض الريّس للكتب والنّشر، بيروت، ٢٠٠٣. وقد وردت الفقرة المستشهد بها بالصّفحة ١٦ من النّسخة العربيّة (**المترجمان**).

إنّ هذه القصة التي يبدو أنّها كانت معروفة في جميع أنحاء المنطقة بعد بضع سنوات فقط من وفاة ابن عبدالوهاب، تقوم دليلاً على أنّ أتباعه قد قاموا بسرعة كبيرة بنشر عدد من «النبوءات». وقد كان هدفهم من ذلك واضحا: إثبات أنّه كان مقدّرا لمؤسس المذهب الجديد إنجاز مهمّته. ولجعل دعواهم أكثر مصداقيّة، فقد استوحوها من السيرة النبويّة. والواقع أنّ هذه القصّة لا تعدو كونها نسخة معدّلة لرؤيا والدة النبي التي رأت حين حملت به نوراً يخرج منها أضاء لها قصور بصرى من أرض الشّام[17]. وعلاوة على هذا التّوازي مع نبيّ الإسلام، فقد أراد أتباع محمّد بن عبدالوهّاب استغلال المغزى الرمزيّ للحلم: فالشّعلة تمثّل نور الحقيقة الإلهية التي تحرق كلّ الأوهام والبدع من أجل تدشين عهد جديد ونظام طاهر تحكمه التعاليم الدينيّة القويمة[18].

تشير كتب السّيرة إلى أنّ نبي الإسلام وهو طفل، كان يبدو أكبر من عمره، مُظهرًا الجدّية وعدم الميل لألعاب الطّفولة مفضّلاً عليها التأمّل. كما تشدّد السّيرة أيضًا على أنّ النبيّ لم يسجد قطّ لصنم. وسيقوم أتباع محمّد بن"عبدالوهّاب مرّة أخرى باستيحاء هذا النموذج لأمثلة صورة زعيمهم الكاريزمي. تشير الرّوايات الأولى إلى أنّ مؤسّس الحنبليّة الوهابيّة لم يكن يلعب في صغره مع أقرانه من الأطفال، وإنّما كان يفضلّ الدراسة والعبادة. وبما أنّه كان أكبر من عمره هو أيضاً، فقد أتمّ حفظ القرآن عن ظهر قلب قبل بلوغه سنّ العاشرة. وبعد ذلك بعامين، تزوّج وأصبح يؤمّ الصّلاة في الجامع الكبير في العيينة، بل قام بفريضة الحجّ في عمره ذاك[19]. كما تؤكّد الرّوايات أيضًا حقيقة أنّ ابن عبدالوهّاب أدرك، ولمّا يزل بعد طفلاً، الحاجة إلى العودة إلى العقيدة الصحيحة والسلوك القويم[20].

---

(١٧) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ص ١٧٨، ص ١٨٥-١٨٦.

(١٨) حول رمزيّة النّار المطهرّة، انظر:

Jean-Pierre Bayard, *Le Feu*, p. 50-60 et p. 115; André Leroi-Gourhan, *Évolution et technique I: Homme et matière*, p. 60-68.

(١٩) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ١٥-٢٥.

(٢٠) ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٣٣.

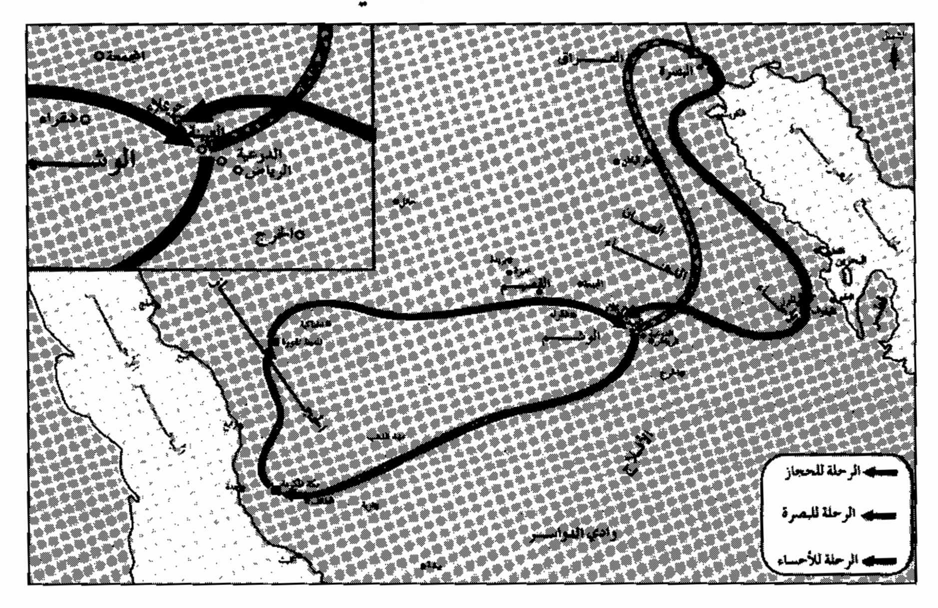
وبعد وضع «العلامات الكاشفة» لقدر الشخصيّة المحوريّة للمذهب الجديد، وهي من لوازم بناء كلّ صورة مثاليّة، كان لا بد من إعادة بناء تفاصيل الرّحلة العلميّة للمؤسّس.

لإضفاء الشرعيّة على وظيفتهم ومكانتهم وتعزيز سلطتهم الإيديولوجية، كان على العلماء تلقي العلم على أكبر عدد ممكن من المراجع المعروفة. وكان هدفهم فضلاً عن اكتساب المعرفة، هو بناء شبكة واسعة من العلاقات والانخراط في سلسلة إسناد متّصلة بالنبيّ من خلال مؤسّسي المذهب وأوثق الرواة. إلا أنّ الأمور كانت بخلاف ما هو منتظر عند واضعي تراجم محمّد بن عبدالوهّاب، إذ نجد تلك التّراجم على النّقيض تماماً من النموذج التقليدي، حيث أنّهم لم يشيروا في جميع ما كتبوه إلا إلى أسماء ثلاثة علماء، هم من ذكرنا أعلاه. ولم يرد ذكر علماء الأحساء إلا من باب ذكر النّقيض لإثبات تردّي المعارف في ذلك الوقت. إنّها طريقة تقليديّة أخرى لإضفاء الشرعيّة على السلطة الكاريزميّة: السّكوت المتعمّد عن علاقات المؤسّس مع المراجع الدينيّة الكبرى في زمنه، من أجل إبراز القطيعة. وبنفس الروح، تعطى الأولويّة لشخصيّات ثانويّة تضمن الاستمراريّة مع العصر الذهبي وترى في المؤسّس رجل المستقبل العظيم. وهذا ما يذكّرنا مثلاً بعلاقة النبي عيسى بالنبي يحيى أو علاقة ورقة بن نوفل بنبيّ الإسلام. فمحمّد حياة السندي وعبدالله بن سيف الشمّري ومحمّد المجموعي لم يقوموا سوى بلعب نفس الدّور مع محمّد بن عبدالوهّاب. لقد تعرفّوا في شخصه على الرّجل الاستثنائي ووفّر له كلّ منهم نسباً متّصلاً مع العصر الذهبي للإسلام. لقد قدّم له الأوّل كنوز السنّة النبويّة بما سيسمح له بالارتباط بالسّلف الصّالح[٢١]، و قدم له الثاني أعمال ابن تيمية وابن القيّم فاتحاً أمامه أبواب الحنبليّة الدمشقيّة، ودرّسه الثالث الفقه من أجل نسج روابط مع الحنبليّة العراقية.

(٢١) حول الوسط الفكري المدني لهذه الحقبة، انظر:

John Voll, «Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 38, nº 1, 1975, p. 32-39.

رحلات محمّد بن عبدالوهّاب في الجزيرة العربيّة



هذا هو السّبب وراء تحديد أتباع محمّد بن عبدالوهّاب لأسفاره بهذه المناطق الثّلاث، في حين تؤكّد مصادر قديمة أخرى زيارته بغداد وكردستان ودمشق وبلاد فارس[٢٢]. وأيّا كانت حقيقة رحلاته، فإنّها غير مذكورة في ترجماته الرسميّة، إذ لا بد من التذكير أن هدفها لم يكن تتبّع مسار الدّاعية بدقة بقدر ما كان بناء نموذج، والإشارة إلى قطيعة ممهّدة لتجديد الإسلام.

وهكذا نجد، كما سبق أن ألمحنا، وجود تشابهات مثيرة بين بعض حلقات المرحلة الأولى من حياة الدّاعية والسيرة النبويّة، اخترنا أن نقدّم منها مثالين رأينا في مغزاهما الرمزي دلالة خاصّة.

جرى الحدث الأوّل في البصرة، حيث بدأ محمّد بن عبدالوهّاب دعوته ضدّ المعتقدات والممارسات التي اعتبرها من باب البدع. إلا أنّه لم يتمكّن

(٢٢) من أجل تحليل للرّحلات المفترضة لمحمّد بن عبدالوهاب، انظر:

Michael Cook, «On the Origins of Wahhabism», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, t. II/2, 1992, p. 191-197.

من إقناع العامّة بأفكاره، وهو ما جلب عليه نقمة النّخب التي ألّبت السّلطات والعامّة ضدّه، وألجأه إلى الهرب من البصرة بعد تعرضّه للرّجم بالحجارة من قبل العامّة[٢٣]. وهذا لعمري ذات ما عايشه النبيّ قبل أحد عشر قرنًا من الزّمان حين حاول دعوة أهل الطّائف إلى الإسلام[٢٤].

أمّا الحدث الثاني، فقد تمّ في واحة حريملاء، حيث بدأ ابن عبدالوهّاب دعوته بحماس فيّاض ابتداء من سنة ١٧٤٠م. وهناك، أزعجت «مواعظه» نخب الواحة التي قرّرت التخلّص منه باغتياله، لولا أنّه غادر على عجل إثر بلوغه خبر المؤامرة ليلجأ إلى واحة العيينة. وهنا يمكننا أن نلاحظ، مرّة أخرى، مدى تشابه هذا الحدث مع حدث تأسيسي في تاريخ الإسلام: الهجرة. فقبيل الهجرة التي تمّت سنة ٦٢٢ ميلاديّة، كان المَكّيون قد قرّروا التخلّص من النبيّ مرّة إلى الأبد بقتله. وكان أن علم النبيّ بالمكيدة ليغادر فوراً مكّة لاجئاً إلى يثرب[٢٥].

ت ـ الإمارة، الأثر الناشئ عن الدّعوة

في حين قام نبي الإسلام بنشاط ديني سياسي كثيف في المدينة المنورة، فإنّ محمّد بن عبدالوهّاب قد اكتفى بنشاط ديني فحسب خلال إقامته في العيينة بين سنتي ١٧٤٠ و ١٧٤٤م. وقد كان هدفه الرئيسي دينيًّا محضًا، ألا وهو إحياء العقيدة الصحيحة والسلوك القويم. وكمثال على ذلك، نذكر أنّ جميع رسائله في تلك الفترة كانت موجّهة فحسب إلى شخصيّات دينيّة بهدف إقناعها بدعوته وصحّة أفكاره[٢٦]. وقد ذهب محمّد بن عبدالوهّاب في واحدة من فتاواه في تلك المرحلة إلى حدّ التأكيد أنّ تطبيق الحدود الشرعيّة لا يتطلّب وجود سلطة سياسيّة[٢٧]. وإنّ في هذا، خلافاً للاعتقاد الشائع، وهذا دليل على أنّه لم يكن يفكّر في ذلك الوقت

(٢٣) ابن غنام، **روضة الأفكار**، ج ١ ص ٢٧-٢٨.

(٢٤) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ص ٤٢١-٤٢٤.

(٢٥) نفسه، ص ٤٧٨-٤٨٠.

(٢٦) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ١٠٧-١١٣، ص ١٨٤، محمّد بن عبدالوهّاب، **الرّسائل الشخصيّة، الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ٢١٢-٢١٤.

(٢٧) محمّد بن عبدالوهاب، **الرسائل الشخصيّة**، **الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ٦٧.

في إنشاء كيان سياسي للذود عن العقيدة الصحيحة. وقد اكتفى أمير[٢٨] العيينة عثمان بن معمّر، الذي يبدو أنّه اعتنق أفكار الشيخ[٢٩] حين كان لا يزال في حريملاء، بمنحه اللجوء والسّماح له بحريّة ممارسة الدّعوة. وهذا ما يدعو إلى الاعتقاد بأنّ المصاهرة التي تمّت بين الرّجلين كانت أمراً شخصيًّا بحتًا[٣٠]، ولم تكن بأيّ وجه صفقة سياسيّة بين الطّرفين[٣١]. فإذا ما تجاوزنا حقيقة أنّ الرّجلين كانا ينتسبان لعائلتين عريقتين من نفس قبيلة بني تميم التي كان يشيع فيها زواج الأقارب، فإنّ الأمير عثمان بن معمّر لم يلعب أيّ دور بارز خلال هذه الفترة، بل إنّنا نجده يتخلّى عن ضيفه عند أوّل صعوبة واجهته. أضف إلى ذلك أنّ أتباع محمّد بن عبدالوهّاب الذين استقروا في العيينة إنّما بايعوا شيخهم لا أمير الواحة[٣٢].

وقد كرّس محمّد بن عبدالوهّاب السّنتين الأوليين من إقامته في العيينة لغرس أفكاره وتطبيقها، فإلى جانب التدريس، بعث الشّيخ عدداً من أتباعه إلى الواحات المختلفة في المنطقة من أجل نشر تعاليمه[٣٣]. وقد كانت هذه الخطوة الأوليّة ضروريّة لكي يباشر الشّيخ بعدها في سنة ١٧٤٢م فرض احترام العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العامّ، فقد دمّر أماكن العبادة الشعبيّة التي اعتبرها من الشّرك، وحمل النّاس على التزام الجماعة في الصّلاة، وقام بتطبيق الحدود الشرعيّة في عدّة مناسبات كان أشهرها رجم امرأة اعترفت بالزّنا[٣٤]. وفي هذه المرحلة، نجد ابن عبدالوهّاب يهاجم علناً لأوّل مرّة في كتاباته، عبادة الأولياء والصّالحين، والطّرق الصوفية، والممارسات الشعبيّة، وفساد

---

(٢٨) نستعمل هنا لقب أمير لجعل القراءة أكثر سلاسة و إلا فالألقاب المستعملة كانت متعددة وأهمها هي الشيخ والراعي.

(٢٩) يشير لقب الشّيخ إلى شخص ذي مكانة وسلطة خاصّتين لتقدّم سنّه أو لحكمته أو لعلوّ مكانته الاجتماعيّة.

(٣٠) تزوّج محمّد بن عبدالوهّاب الجوهرة بنت عبدالله بن معمّر عمّة الأمير.

(٣١) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ٣٠؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ١٢٢.

(٣٢) ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٤٣.

(٣٣) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ٢٩-٣١، ص ١١٢، ج ٢، ص ٤.

(٣٤) نفسه، ج ١، ص ٥٥، ص ١٤٠-١٤١، ج ٢، ص ٢؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٢٣؛ محمّد بن عبدالوهاب، **الرسائل الشخصية**، **الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ٦٧، ص ١٥٤.

النّخب الدينيّة. بل إنّه ادّعى أيضًا أن من يسلك هذه السّبيل إنّما يأتي بدعة شنيعة تفسد دينه ودنياه[٣٥].

ولئن كان الشّيخ قد أدان منذ بدأ دعوته ممارسات الإسلام الشعبي على المستوى النظري، لا سيّما في **كتاب التوحيد**، دون أيّ تطبيق فعلي، فإنّه سيبادر انطلاقاً من سنة ١٧٤٢ إلى جعل حركته الفكريّة محلّ تطبيق على أرض الواقع. ولكن الأهمّ لا يكمُن في هذا، بل فيما قام به من تمييز واضح من خلال كتاباته وتصرّفاته، بين الدّين القويم والدّين المنحرف: السبيل الوحيدة للنّجاة بالنسبة إليه هي في اتّباع تعاليمه وتطبيقها. وبعبارة أخرى، فإنّ ابن عبدالوهّاب يعلن أنّ ما يدعو إليه هو وحده الإسلام الحقيقي، وهذا ما أحدث قطيعة لا رجعة فيها مع التاريخ الحديث ومع الخلفيّة الاجتماعيّة للمنطقة في ذلك العهد، ففي مثل هذه الحالة، يغدو الاستبعاد هو القاعدة، ولا يمكن أن يوجد تفاعل مع الجماعات الأخرى إلا في إطار الاستيعاب أو المواجهة. ولعمري أنّ هذا جميعه لمِن سمات كلّ مذهب مضادّ.

وحلّت سنة ١٧٤٢م لتكون نقطة تحوّل حاسم في مسيرة الرّجل. فبينما كان نشاطه إلى ذلك الوقت غير ملحوظ ولم يتجاوز النّطاق المحلي، فإنّ ممارساته وكتاباته الصارمة وتكاثر مشايعيه بدأت تلقى صدى على مستوى المنطقة ككلّ[٣٦]. فقد أدرك علماء نجد ومشايخ طرقها الصوفيّة مدى خطورة أفكاره، ليس فقط على معتقداتهم، وإنما أيضًا على وضعهم الاجتماعي وامتيازاتهم الاقتصاديّة[٣٧]. ذلك أنّ **«كاريزما الوظيفة، حينما يصل منطقها إلى مداه، تصبح ــ وبشكل حاسم ــ العدوّ اللدود للكاريزما الشخصيّة الأصيلة؛ لأن هذه الأخيرة وبحكم تعلّقها بالشّخص تعيينًا، تشجّع وتدعو إلى مسار مستقلّ نحو الله»**[٣٨].

---

(٣٥) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ١١٣-١٢٣، ص ١٣٨-١٤٥، ص ٢١٨؛ **مجموعة التوحيد النجدية**، ص ١٥٠-١٥١؛ محمّد بن عبدالوهاب، **الرسائل الشخصية**، **الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ١٤٨.

(٣٦) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ٣٠.

(٣٧) نفسه، ج ١، ص ١١٤، ص ١٤٠.

(٣٨) Max Weber, *Sociologie des religions*, p. 264.

وقد قرّر بعضهم تعبئة جميع المؤسّسات الدينيّة في المنطقة لمنع «الفتنة» التي تكاد تطلّ برأسها، فبعثوا رسائل إلى مكّة والبصرة والأحساء، يحرضّون فيها العلماء المحليّين على كتابة ردود وإصدار فتاوى ضدّ دعوة محمّد بن عبدالوهّاب باعتبارها بدعة(٣٩). فبين سنتي ١٧٤٢ و١٧٤٤م، صدرت عدّة ردود ضدّ الشّيخ، وقام عدد من علماء الصوفيّة المتعلّقين بتقديس الأولياء بتكفيره والمطالبة برأسه(٤٠).

وكان من شأن هذه الإدانات، وقد تميّز أغلبها بالعنف الخطابي، أن هزّت من يقين بعض أنصار الشيخ الذين اقترحوا عليه التّخفيف من حدّة مواقفه لكي تغدو أكثر قبولاً(٤١). ولكن ابن عبدالوهّاب، مثله مثل أيّ فاعل ديني يؤمن بعقلانيّة و صحّة ما يفكّر فيه وما يقوم به، كان على يقين من جدارة ما يطرحه، وبالتالي رفض الانصياع للضّغوط. فالمذاهب المضادّة التي تدعي احتكار الحقيقة ترفض التّسويات وتؤكّد أن أتباعها فقط هم النّاجون. وفي الواقع، ووفقاً لحديث منسوب إلى النبي «**ليأتينّ على أمّتي ما أتى على بني إسرائيل مثلاً بمثل حذو النّعل بالنّعل[...] إنّ بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين ملّة وتفترق أمّتي على ثلاث وسبعين ملّة كلّها في النّار إلا ملّة واحدة. فقيل له: ما الواحدة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي**»(٤٢). وكان ابن عبدالوهّاب على قناعة حميمة بأنّه ينتمي إلى الفرقة النّاجية؛ لذا، فقد واصل مهمّته فيما يعتقد أنّه إنقاذ للأمّة بنفس الحماس المتّقد(٤٣).

---

(٣٩) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ١٠٦-١١٣.

(٤٠) محمّد بن عبدالوهّاب، **الرسائل الشخصية، الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ١٨٣؛ **مجموعة الرّسائل والمسائل النجدية**، ج ٤، ص ٤٢؛ ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١٠، ص ٥-١٠؛

Samer Traboulsi, «An Early Refutation of Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab's Reformist Views», *Die Welt des Islams*, 42/3, 2002, p. 381-382; R.Y. Ebied et M.J.L. Young, «An Unpublished Refutation of the Doctrine of the Wahhabis», *Revista degli Studi Orientali*, nº 3-4, 1976, p. 377-397.

(٤١) محمّد بن عبدالوهّاب، **الرّسائل الشخصية، الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ٣١٨-٣٢٠.

(٤٢) توجد عدّة روايات لهذا الحديث. انظر:

Amor ben Hamadi, «Autour du hadith relatif à la division de la communauté en plus de 70 sectes», Cahiers de Tunisie, nº 115-116, 1981, p. 287-358.

(٤٣) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ١٠٦-١١١.

وأمام فشل جميع المحاولات الفكريّة لوضع حدّ لنشاطات ابن عبدالوهّاب، قرّرت الجهات الدينيّة في المنطقة التماس الدعم من الجهات السياسيّة الفاعلة. ونجحوا، خلال العام ١٧٤٤م، في إقناع أمير تجمّع قبائل بني خالد، الذي كان يسيطر على الأحساء وقسم من منطقة نجد، أن نشاطات الشيخ تهدّد النّظام السياسي في المنطقة. وكان ردّ فعل الأمير فوريًّا، حيث اتّصل بأمير العينية وطلب إليه رسميًّا طرد الدّاعية من أراضيه وإلّا تعرّض لعقوبات اقتصاديّة وعسكريّة. وقد ذعر ابن معمّر من فكرة التعرّض لهجمات مدمّرة من قبل أكبر تحالف قبليّ في المنطقة، وسرعان ما خضع للضّغط وأوعز إلى ابن عبدالوهّاب بأنّه شخص غير مرغوب فيه في الواحة[٤٤]. وقد حاول هذا الأخير دون جدوى إقناع الأمير بالرّجوع عن قراره واعداً إيّاه بالدّفاع عن أراضيه في حال هجوم عسكري. وكانت تلك أوّل مرّة يثير فيها محمّد بن عبدالوهّاب مفهوم الجهاد، ولكن الأمر لم يكن إلا جهاد دفع[٤٥].

اضطرّ الشّيخ إلى مغادرة مسقط رأسه مع نهاية سنة ١٧٤٤م ليستقرّ في واحة الدرعيّة[٤٦]. ونحن نرى ثلاثة أسباب رئيسيّة لهذا الاختيّار: أوّلها أنّ مشاري بن سعود وثنيان بن سعود أخوا أمير الواحة محمّد بن سعود (ت١٧٦٥م) وكذلك ابنه البكر عبدالعزيز، كانوا من أهمّ أنصار الشّيخ المقرّبين إليه[٤٧]. الثاني، أنّ آل سعود[٤٨] الذين حكموا الواحة لنحو قرنين من الزّمان، لا تربطهم أيّ علاقة أسريّة وثيقة أو مصالح اقتصادية مع الاتّحادات القبليّة الكبيرة في المنطقة. والثالث، أنّ الواحة محصّنة بشكل جيّد ضدّ أيّ هجوم خارجي[٤٩].

---

(٤٤) ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٢٣؛ ولمؤلّف مجهول، **لمع الشّهاب**، ص ٣١.

(٤٥) نفسه، ج ١، ص ١٤٢، ص ١٥٠؛ ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٢، ص ١٧٢-١٧٢؛ **مجموعة الرّسائل والمسائل النجدية**، ج ٤، ص ٩-١٠؛ محمّد بن عبدالوهّاب، **الرسائل الشخصية، الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ٤٨، ص ١٥٨.

(٤٦) ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٢٣.

(٤٧) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ٣١، ص ٢٢٢.

(٤٨) تسهيلاً على القارئ، سوف نستخدم من الآن فصاعداً مصطلح «آل سعود» الذي تطلّب عدّة عقود حتّى يشيع استخدامه. فخلال الفترة التي أقام فيها محمّد بن عبدالوهّاب في الدرعيّة، كان يطلق على العشيرة المهيمنة اسم «آل مقرن»، وهي التي تتفرّع عنها سلالة آل سعود.

(٤٩) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ٢، ص ٣؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٢٣-٢٥.

بعد عدّة أسابيع من المفاوضات والمساومات، تمكّن محمّد بن عبدالوهّاب من إقناع محمّد بن سعود بشرعيّة دعواه، بل إنّ زعيم آل سعود، وفقًا للمصادر المتاحة، عقد مع الشّيخ صفقة توافقية في بداية العام ١٧٤٥م، وهو ما سيغدو لاحقًا أحد أشهر التّحالفات وأدومها في التاريخ الإسلامي(٥٠). لكن الصّورة الرومانسيّة التي تقدّمها تلك المصادر، تقودنا إلى الشكّ في صحّة الحدث. فبنية القصّة، والصّيغ المستخدمة التي تستعيد السيرة النبويّة ـ بيعتا العقبة بين النبي محمّد وأهل يثرب قبل الهجرة ـ تؤدّي بنا إلى تأكيد أنّ الأمر يتعلّق ببناء لاحق للهويّة بقصد تبرير إنشاء الإمارة السعوديّة، ومن ثمَّ لا يمكن أن تكون سردًا أميناً للأحداث. ثمّ إنّ ظهور مفهومي الجهاد والغنائم في القصّة يعزّز شكوكنا. فإلى حدود تلك الفترة، بل حتّى بعدها بسنوات كما سنرى لاحقًا، لم يكن مفهوم الغزو، الذي يستتبع الجهاد والغنائم، حاضراً في كتابات وأعمال ابن عبدالوهّاب. وفي ضوء ما سبق، يمكننا القول إنّ الاتّفاق الأساسي بين محمّد بن عبدالوهّاب ومحمّد بن سعود لم يكن يعني سوى المجال الديني: فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم.

سيواصل الدّاعية إذن، بين سنتي ١٧٤٥ و ١٧٤٧م، نشاطه في المجال الديني دون أن يتعرض للإزعاج: تدمير أماكن العبادات الشعبية، والتدريس، وكتابة مختصرات للعوامّ، وإمامة صلاة الجماعة، وإرسال الدّعاة إلى واحات المنطقة، وما إلى ذلك(٥١). كما واصل في ذات السّياق بعث الرّسائل إلى الزّعماء الدّينيّين في المنطقة على أمل «هدايتهم»(٥٢). وإذا ما كان فشل في إقناع هؤلاء، فقد نجح في المقابل في استقطاب سكّان الدرعيّة، بل في اجتذاب المئات من النّاس من جميع أنحاء المنطقة الذين انضمّوا إلى صفوف مؤيّديه، بل نجح فيما هو أكثر من ذلك، ألا وهو «اهتداء» عدّة واحات كان أهمّها حريملاء وثرمداء ومنفوحة.

(٥٠) نفسه، ج ٢، ص ٣-٤؛ ج ١، ص ٢٤-٢٥؛ ولمؤلّف مجهول، **لمع الشّهاب**، ص ٢٦-٢٧.

(٥١) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج، ١، ص ٣١؛ ج ٢، ص ٤. ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٢٣-٢٧.

(٥٢) نفسه، ج ٢، ص ٦-٩؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٢٨-٣٣.

وكان من شأن ازدهار أفكار محمّد بن عبدالوهّاب وانتشارها تشوّش النّخب الدينيّة في المنطقة التي سعت إلى التخلّص منه نهائيًّا للحفاظ على معتقداتها وامتيازاتها. وقد ذهب علماء الرّياض، وهم أشرس أعدائه منذ البداية، إلى الحسم: القوة وحدها هي ما يمكنها إيقاف هذا التهديد. وقد تمكّنوا من إقناع الأمير همّام بن دوّاس بمهاجمة أنصار الشّيخ. وهو ما تمّ في سنة ١٧٤٧ حين هاجم ابن دوّاس واحة منفوحة(٥٣). وهكذا، يمكننا أن نرى أنّه، خلافاً للاعتقاد الشّائع، فإنّ ابن عبدالوهّاب وأتباعه لم يكونوا البادئين بالقتال تحت ذريعة الجهاد. وبعيداً عن تحقيق المطلوب، لم تثر حملة أمير الرياض إلا عكس ما أريد منها: الإنشاء التدريجي لكيان سياسي يدافع عن أفكار محمّد بن عبدالوهّاب، قائم أساسًا على جيش صغير وبيت مال.

فبين سنتي ١٧٤٧ و ١٧٥٨م، كان على أنصار الشّيخ، برئاسة محمّد بن سعود وابنه عبدالعزيز، مواجهة قوّات ابن دوّاس فيما لا يقلّ عن سبع عشرة مناسبة، إضافة إلى مواجهة الانشقاقات التي شهدتها بعض الواحات الموالية تحت قيادة بعض العلماء المعارضين للشّيخ(٥٤). ولم تؤدّ الانتصارات التي حقّقتها الحنبليّة الوهّابيّة خلال تلك الفترة إلا إلى زيادة مخاوف نخب المنطقة، بما في ذلك بنو خالد الذين قرّروا الانتقال إلى الهجوم(٥٥). ففي أقلّ من عام، هاجموا الدرعيّة مرّتين، ولكن دون نجاح يذكر(٥٦). أمّا أنصار محمّد بن عبدالوهّاب، فقد اكتسبوا، رغم الهزيمة التي تكبّدوها أمام إسماعيليّي نجران، ثقة في أنفسهم، وهو ما ساهم في تعزيز نظام الحكم تدريجيًّا من خلال تقسيم ملائم للعمل بين

---

(٥٣) نفسه، ج ١، ص ١٥؛ ج ٢، ص ٦.

(٥٤) نفسه، ج ٢، ص ٦-١٩، ص ٤٥-٥٣؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٣٣-٤٢.

(٥٥) يبدو أنّ تأخّر تدخّل بني خالد يعود إلى الصّراعات التي كانت تشقّ صفوف السّلالة المحتكرة للسّلطة لعدّة سنوات.

(٥٦) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ٢، ص ٥٤-٦٧؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ٧، ص ٥١-٦٠؛

M. Carsten Niebuhr, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie et en d'autres pays de l'Orient*, t. II, p. 140.

ابن عبدالوهّاب وابن سعود. ففي حين كان الأوّل يسيطر على المجالين الديني والمالي، فإنّ الثاني كان القائد الفعلي للعمليّات العسكريّة. وانطلاقاً من تلك اللّحظة، لن يقوم الشيخ بفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم فحسب، بل النّظام السياسي الذي أقامه أيضاً.

وقد سمح إنشاء الكيان السياسي، المنبثق عن الدّعوة، بأن تصبح لأفكار محمّد بن عبدالوهّاب قاعدة إقليميّة فعليّة، بل سمح أيضًا بانتشارها بسرعة أكبر. فبين سنتي ١٧٥٨ و ١٧٧٤م، تولّى الحنابلة الوهّابيّون زمام المبادرة بتنفيذ هجمات عسكريّة في إطار الجهاد؛ وهذا ما مكنّهم من أن يسيطروا سيطرة فعليّة على عدّة مناطق نجديّة، بما في ذلك إقليمي الوشم والعارض. كما تمكّنوا أيضًا من التصدّي بنجاح للهجمات المتجدّدة لبني خالد وإسماعليّي نجران. وإلى جانب الجهود العسكريّة، تابع محمّد بن عبدالوهّاب بعث الرسائل والكتب وإيفاد المبعوثين إلى مختلف مناطق الجزيرة العربيّة من أجل كسب علماء إلى صفّه. وعلى سبيل المثال، فقد أوفد عام ١٧٧١م أحد أهمّ تلاميذه إلى مكّة لمجادلة أبرز علمائها حول أهمّ أسس العقيدة والشّريعة[٥٧]. وهكذا نرى مرّة أخرى أنّه لا انفصام بين الأصول الثلاثة.

وتعدّ السيطرة على الرياض في سنة ١٧٧٣م منعطفاً محوريًّا في مسار محمّد بن عبدالوهّاب. فطوال الفترة السابقة، كانت الشخصيّة الكاريزميّة للحنبليّة الوهّابيّة تبدو مسيطرة على الكيان السياسي الديني الناشئ. فمحمّد بن سعود (ت١٧٦٥م) الذي يعتبر أوّل عاهل سعوديّ، لم يكن على ما يبدو سوى الذراع العسكري للمذهب الوليد. ويمكننا أن نفترض أنّ ابن عبدالوهّاب كان يمكنه السيطرة بشكل دائم لو أراد، على الشّأنين السياسي والديني معاً. ولكن لا يجب أن ننسى أبداً أنّه كان في المقام الأوّل فاعلاً دينيًّا ذي أغراض دينيّة بحتة غايتها الفوز بالسعادة الأبدية. فالدّولة بالنّسبة له، على غرار كثير من المصلحين، لا تمثّل غاية في حدّ ذاتها بقدر ما هي وسيلة لتحقيق الأصول الثلاثة. وهكذا سنجد محمّد بن عبدالوهّاب،

(٥٧) ابن غنام، **روضة الأفكار**، ج ٢، ص ٨٠-٨٢؛ ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٥٥-٥٦.

بعد أن تبيّن له أنّ الكيان السياسي قد غدا قويًّا بما يكفي لحماية المذهب الوليد، ينفض يديه من جميع الشؤون الدنيويّة متفرّغًا للعبادة والكتابة وتعليم العلم طيلة السّنوات العشرين الأخيرة من حياته(٥٨). لقد تخلّى إذن عن مهامّه، بما في ذلك الإشراف على بيت المال، وفوّضها لحليفه المخلص والمقرب منذ البداية، عبدالعزيز بن محمّد بن سعود (ت١٨٠٣م) الذي يمكن اعتباره أوّل عاهل سعوديّ بحقّ. وقد ثبت أنّه كان مستحقًّا ثقة الشّيخ. ففي أقلّ من عشرين عامًا، تمكّن من توحيد نجد لأوّل مرّة تحت سلطة واحدة. بل كان على أهبة تنفيذ الهجوم النهائي على الأحساء لحظة وفاة ابن عبدالوهّاب في الدرعيّة سنة ١٧٩٢م(٥٩).

وقبل أن نعود إلى مذهب محمّد بن عبدالوهّاب، لا بأس من التأكيد على نقطة أخيرة، وتتعلّق بأنّ الحنبليّة الوهّابيّة وما أثارته من عواطف متضاربة، لم تكن سوى ظاهرة محليّة بحتة لم تتعدّ قطّ إطار شبه الجزيرة العربيّة والمناطق المجاورة لها لاسيما البصرة ودمشق؛ فحركة الشّيخ لم تسترع اهتمام السلطات العثمانيّة التي لا تذكر وثائقها محمّد بن عبدالوهّاب لأوّل مرّة إلا سنة ١٧٤٩م(٦٠). وقد ورد ذلك في ردّ للباب العالي على رسالة وردته عليه من أمير مكّة يسأل فيها عن التدابير التي يتعيّن اتّخاذها تجاه المذهب الجديد، بوصفه بدعة. وقد أمر الباب العالي أمير مكّة ببساطة بأن يهتمّ شخصيًّا بهذه المشكلة «المحليّة» و«التّافهة»(٦١). لقد كانت سلطات إسطنبول مشغولة بأمور أكثر خطورة في البلقان والقوقاز والحدود الفارسيّة...

كما يجب الإشارة إلى أنّ الصراع الفكري والعسكري لم يتجاوز إلا نادرًا الإطار السنّي المحلي، فقد كان أعتى معارضي ابن عبدالوهّاب ينتمون إلى المذاهب الأربعة للإسلام السنّي، بل تركّزت الصّراعات بشكل رئيسي

---

(٥٨) نفسه، ج ١، ص ٢٧؛ ج ٢، ص ٧٧-٨٨؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٦٦-٧٥؛ مجهول، **كيف كان ظهور شيخ الإسلام**، ص ٧٦.

(٥٩) ابن غنام، **روضة الأفكار**، ج ٢، ص ٨٨-١١١، ص ١٢٦، ص ١٢٨؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٦٧، ص ٧٨-٨٦، ص ٩٢-١٠٠، ص ١٣٠-١٣٢.

(٦٠) سليمان عزّي، **تاريخ**، ص ٢٠٧.

(٦١) زكريّا قورشون، **العثمانيون وآل سعود في الأرشيف العثماني**، ص ٤٨.

داخل المذهب الحنبلي. والدّليل على ذلك أنّ أغلب رسائل الشّيخ كانت موجّهة لعلماء حنابلة، وأنّ معظم الحملات العسكريّة للكيان النّاشئ كانت موجّهة أساسًا ضد الواحات والقبائل النجديّة التي كان أغلب سكانها حنابلة. ولم ير بعض المؤرّخين المعاصرين للأحداث، مثل ابن يوسف وابن عبّاد، أيّ غرابة في الأعمال العسكريّة التي قام بها أتباع محمّد بن عبدالوهّاب. فهي لم تكن، في نظر أولئك المؤرّخين، سوى معارك «اعتيادية» بين العشائر والواحات، وكانت تطبع نبض تاريخ المنطقة منذ عدّة قرون[٦٢]. وتعكس هذه الحقيقة واقعًا. لقد كان على الشّيخ وأتباعه مكابدة ما لا يقلّ عن ثلاثة وثلاثين عامًا من الكفاح الفكري والعسكري الشّرس من أجل الحفاظ على المذهب الوليد، وعشرين عامًا أخرى للتمكّن من بسط هيمنته السياسيّة على معظم منطقة نجد. لقد كانت المسألة معقّدة وغير محسومة النّتائج مسبقاً كما توحي به القراءات الغائيّة للتاريخ السعودي.

ث ـ مفاتيح «مذهب» ابن عبدالوهّاب

لم يقم محمّد بن عبدالوهّاب، وهو لم يدَّع أبداً صفة المجتهد المُطلق، إلا بتكييف المذهب الحنبلي الكلاسيكي وتبسيطه من أجل خدمة هدفه الديني. لم يكن من صنف المفكّرين الكبار مثل ابن قدامة وابن تيمية وابن القيّم، ولكنّه كان مناضلاً صلباً لا يثنيه شيء أمام فرض أفكاره[٦٣]. لقد اعتمد نهجاً مهدويًّا، وكان يؤكد أنّ الدين القويم قد حُرِّف بفعل معتقدات معاصريه وممارساتهم، وكان عليه أن يتصرّف بقوّة من أجل استعادته وتنقيته من الشّوائب. وعلى غرار جميع مؤسّسي المذاهب المضادّة الذين يحترمون أنفسهم، ادّعى ابن عبدالوهّاب امتلاك الحقيقة المطلقة، ومن ثم، النّفاذ إلى سبل النّجاة في الدّنيا والآخرة. وواضح أنّ هذه المصادرة هي مخالفة للحنبليّة الكلاسيكيّة التي، وإن كانت تدّعي التفوّق على جميع التيّارات الأخرى للإسلام ـ كما رأينا أعلاه ـ لا تدّعي أبداً احتكار الحقيقة.

---

(٦٢) ابن يوسف، **تاريخ**، ص ١٣٩-١٤٣؛ ابن عبّاد، **تاريخ**، ص ٨٥-٨٨.

(٦٣) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٢، ص ٢٤.

كانت جميع أقوال الشيخ وأفعاله تميل إلى التمييز بين الصّواب والخطأ، بين عالمين متضادّين: عالم الإسلام وعالم الجاهليّة[٦٤]. وفي حين يتقيّد المنتسبون إلى العالم الأوّل تقيدًا تامًّا بالعقيدة الصحيحة والسلوك القويم، فإنّ منتسبي العالم الثاني يعبدون الطاغوت، وهم في حالة «**كلّ من يتجاوز حدود عبادة الله، وواجب الالتزام بسنّة النبي وبطاعة أولي الأمر**»[٦٥].

لقد رأى أنّ العالم الإسلامي، وهو عنده لا يتجاوز نجد وما يعرفه من مناطق مجاورة لها، قد ارتكس في الجاهليّة بسبب الابتعاد عن العقيدة القويمة ووحدة الشعائر، يضاف إليها الرّكون إلى الممارسات الخرافيّة. وقد كان قيام محمّد بن عبدالوهّاب تحديداً من أجل التصدي لتلك الممارسات التي اعتبرها شكلاً من أشكال الوثنيّة الجاهليّة. وكان أول أهدافه تنقية العقيدة والشريعة من جميع ما أدخل فيهما من بدع مذمومة والعودة إلى الدين «النقيّ»، ذاك الذي كان عليه النبيّ والسلف الصّالح. وللقيام بذلك، بدا له أن من الضروري إعادة تعريف مفهوم التوحيد بوصف ذلك أساس «إحياء» الدّين. وقد رأى أنّ للتوحيد ثلاثة وجوه: أوّلها توحيد الربوبيّة، بمعنى الاعتراف الموضوعي بوحدانيّة الله وقدرته اللامتناهية. وثانيها توحيد الألوهيّة، بمعنى عدم الخضوع إلا لله وإفراده بالعبادة. وأخيراً توحيد الأسماء والصّفات[٦٦]. وهذا ما أشار إليه مثلاً محمد بن عبداللطيف آل الشيخ في إحدى رسائله: «**نصف الله بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله صلّى الله عليه وسلّم، لا نتجاوز القرآن والحديث [...] قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾**»[٦٧]. فالتوحيد ليس فقط الاعتراف بربّ واحد ليس كمثله شيء، متعال وقاهر، ولكنّه يعني أيضًا

(٦٤) تعتبر المصطلحات المستخدمة من قبل ابن عبدالوهّاب، بما في ذلك مصطلحي «الطاغوت» و«الجاهليّة» من الألفاظ المشتركة في الخطاب الديني والسياسي في الإسلام. ولكن ينبغي الإشارة إلى أنّ معاني هذه المصطلحات تبقى منحصرة بالمجال الديني. ولذلك لا ينبغي الخلط بينها وبين الاستخدام السياسي لها على غرار ما قام به سيّد قطب (ت١٩٦٦) وأتباعه المباشرون وغير المباشرين خلال الفترة المعاصرة.

(٦٥) ابن سحمان، **الهديّة السنيّة**، ص ١٢١.

(٦٦) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١، ص ١٤٧-١٦٤.

(٦٧) ابن سحمان، **الهديّة السنيّة**، ص ٩٥.

عبادته فرادى وجماعات، والاعتقاد أنّ طاعته هي أقصى الغايات، وأن نستخدم لهذا الغرض ما شرّعه لنا بنفسه من «وسائل»[٦٨]. إنّه التقيّد الصّارم بالعقيدة الصحيحة والسلوك القويم وفق المذهب الحنبلي، لا أكثر ولا أقلّ[٦٩].

لقد كان ابن عبدالوهّاب يعتقد أنّ العقيدة القويمة الوحيدة هي العقيدة الحنبليّة، وأنّها ذاتها عقيدة السّلف[٧٠]. وعلاوة عن انتقاده التيّارات التي اختفت منذ عدّة قرون، كالجهميّة والمعتزلة، فقد أدان بشدّة أيضًا، ولكن بطريقة سريعة، عقائد الأشاعرة والشيعة لعدم اعتبارهم توحيد الأسماء والصّفات[٧١].

لكن غضب الشّيخ انصبّ أساسًا على الصوفيّة والممارسات الشعبية للإسلام اللتين شوّهتا، في نظره، جوهر توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة ذاتهما. والواقع أنّه اعتبر زيارة القبور، وتقديس الأماكن والأولياء والأشياء، وحياة النسّاك، والطّرق الصوفيّة، وممارسة العرافة، وما إلى ذلك، من أشكال الشّرك والوثنيّة[٧٢]. ووفقًا للقاعدة الشرعيّة القائلة بأنّ درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح، أدان ابن عبدالوهّاب التصوّف كما كان يمارس من قبل معاصريه إدانة تامّة[٧٣].

بل إنّ الكراهيّة التي كان يكنّها محمّد بن عبدالوهّاب للوثنيّة دفعته إلى حدّ تحريم كلّ شكل من أشكال تقديس النبيّ الشعبية، فقد كان يعتقد أنّ حبّ النبيّ هو «**الحبّ والتّوقير والنّصرة والمتابعة والطّاعة،**

---

(٦٨) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١، ص ٦٤-٧٤، ص ١٤٧-١٦٤؛ ج ٢، ص ٦٦-٧٦.

(٦٩) نفسه، ج ٣، ص ٩٠-٩٢.

(٧٠) نفسه، ج ٣، ص ٩-١٢.

(٧١) محمّد بن عبدالوهّاب، **الرّسائل الشخصيّة**، **الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ٢٦٣-٢٦٥؛ محمّد بن عبدالوهّاب، **تفسير آيات من القرآن الكريم**، الأعمال الكاملة، ج ٥، ص ٢٢٨؛ محمّد بن عبدالوهّاب، **مسائل لخصها الشّيخ الإمام محمّد بن عبدالوهّاب من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية**، الأعمال الكاملة، ج ١٣، ص ٧٣؛ **مجموعة الرّسائل والمسائل النجدية**، ج ٢، ص ٨٢-٨٧، ص ١٧٤، ص ٣٠٧-٣٠٨؛ ج ٣، ص ٢٤٠.

(٧٢) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١، ص ١٤٤.

(٧٣) نفسه، ج ١، ص ٥٨-٦٤، ص ٧٤-٨٣.

وتقديم سنّته صلّى الله عليه وسلمّ عن كلّ سنّة وقول، والوقوف معها حيث وقفت، والانتهاء حيث انتهى، في أصول الدين وفروعه باطنه وظاهره وخفيّه وجليّه كلّيه وجزئيّه»[٧٤]. وإذا ما كان الشّيخ سمح بزيارة قبر النبيّ والسّلام عليه، فإنّه منع اعتبار ذلك حجًّا إليه، مشدّدًا على رفضه فكرة التوسّل بالنبيّ لقضاء الحاجات، بل رأى أنّ شفاعة النبيّ للمؤمنين في الآخرة مشروطة بإذن الله. وأكّد في ذات السّياق، أنّ آل النبي، باستثناء حقوقهم المنصوص عليها من قبل الشريعة، لا يمكنهم المطالبة بأيّ امتياز خاصّ، زمنيًّا كان أم دينيًّا[٧٥]. ولتجنّب كلّ ممارسة وثنيّة، حرّم عليهم، لفترة معيّنة، ارتداء الثياب المميّزة، وهي عادة ما تكون خضراء. كما حظر على النّاس الانحناء لهم وتقبيل أيديهم وأقدامهم وثيابهم. وأخيرًا، أدان الزّواج الداخلي صلب عائلات الأشراف، ودعا إلى الانفتاح على العائلات الأخرى؛ ولذلك، أعلن أنّ التكافؤ ليس شرطًا للتّزاوج بين العرب[٧٦].

ولا تعني هذه التدابير الصارمة ضدّ كلّ انحراف شركي أنّ محمّد بن عبدالوهّاب لا يعترف بالولاية، بل على العكس تماماً، إنّه يعترف بأنّه لا يخلو زمان من شخص ورع يبلغ مرتبة الولاية إذا التزم بالعقيدة وأقام الشريعة، بل قد تحصل على يديه كرامات، إلا أنّ الكرامات في رأيه، إنّما تعكس قدرة الله وليس قوّة خارقة للوليّ الذي لا يمكنه بذاته لا شفاء الأمراض، ولا تحقيق الرّغبات، ولا الشّفاعة للخلق عند الخالق[٧٧].

إنّ الخوف من الرّدة إلى الوثنيّة والشّرك، وهو لبّ مذهب محمّد بن عبدالوهّاب، يقودنا إلى إثارة مسألة الإقصاء. بالفعل، إنّ كلّ مذهب مضاد إنّما يقوم على استبعاد كل أشكال التديّن الأخرى التي تُعتبَرُ شذوذاً، ولكنّ هذا التفرّد يُعرب عن نفسه بطرق مختلفة، ولا سيّما في حالات المذاهب الوليدة التي يكون فيها الموقف من الآخر متذبذباً وغير مكتمل.

ولم تكن أفكار داعية نجد حول هذه المسألة لتحيد عن هذه

---

(٧٤) ابن سحمان، **الهدية السنية**، ص ٣٦.

(٧٥) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٢٩-٣٥.

(٧٦) نفسه، ج ٨، ص ٥١.

(٧٧) نفسه، ج ١، ص ٩٩-١٠٠، ص ١٩٧-٢٠٠.

القاعدة، فقد كانت شديدة التقلّب باعتبارها استجابات ظرفيّة وعاطفيّة أكثر منها مواقف اعتقاديّة ناضجة فكريًّا[٧٨]. ففي حين نجده واثقًا من أنّ ما يدعو إليه من تعاليم دينيّة كانت تمثّل الإسلام القويم، نجده من ناحية أخرى دائم التردّد في وصف خصومه وأعدائه. وهذا ما يتّضح من خلال المصطلحات المستخدمة في كتاباته من قبيل الكفر، والشّرك، ودين الجاهليّة، والنّفاق، والردّة، والفسق، والضّلال، والعصيان، إلخ[٧٩]. إلا أنّنا نلاحظ أنّه كان يستخدم بعض تلك المصطلحات دون تمييز بينها في النّوع والدّرجة لوصف نفس الشخص أو نفس الظاهرة[٨٠].

وإنّه لأمر طبيعي أن يحدث مثل هذا الخلط؛ فالحدود الفاصلة بين هذه المفاهيم المختلفة غير ثابتة؛ لأنّه لم يسبق أن تمّ تحديدها معياريًّا، بسبب عدم وجود سلطة إجرائيّة معادلة للمجمع الكنسي (Concile) في العالم الكاثوليكي مثلاً. أضف إلى ذلك أنّ محمّد بن عبدالوهّاب يميّز بين ثلاثة أنواع من التوحيد، تتعلّق أحياناً بالعقيدة الصحيحة وأحيانًا أخرى بالسلوك القويم؛ وهو ما يؤدّي نظريًّا إلى إمكانيّة أن تكون كلّ مخالفة، ولو كانت صغيرة، سببًا في الإقصاء. ولو طبق الشّيخ دائمًا الحدّ الأقصى للعقوبة، أي التكفير، لما تجاوزت الأمّة الإسلاميّة بحسب تعريفه طائفة صغيرة من الأصفياء[٨١]. لكنّه لم يكن يرمي إلى ذلك أبداً؛ فاستخدامه لمختلف مفاهيم الإقصاء، ولا شكّ أن ذلك تمّ بطريقة غير واعية، كان يهدف إلى ترك الباب مفتوحاً أمام احتمال العودة إلى «الصّراط المستقيم»[٨٢]. ويمكننا أن نضرب على ذلك عدّة أمثلة ولكن سنقتصر على ذكر اثنين منها يعكسان ما أشرنا إليه من خلط ومن رغبة في الإدماج في

(٧٨) نفسه، ج ١، ص ١٠٢-١٠٤؛ محمّد بن عبدالوهّاب، **الفتاوى والمسائل، الأعمال الكاملة**، ج ٤، ص ٩-١١.

(٧٩) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ١٠٩، ص ١٢٢، ص ١٤٥-١٤٨؛ **مجموعة الرّسائل والمسائل النجدية**، ج ٤، ص ٤٢؛ ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٥٤، ج ٢، ص ٦٦-٧٦، ج ٨، ص ٥، ج ١٠، ص ٩؛ محمّد بن عبدالوهّاب، **الرّسائل الشخصية، الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ٥٨-٧١.

(٨٠) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ١١٣-١٢٣، ص ١٣٨-١٤٥، ص ٢١٨.

(٨١) **مجموعة الرّسائل والمسائل النجدية**، ج ٣، ص ٢١، ص ٣٥، ص ٨٢، ص ٣٠٦، ج ٤، ص ١٢-٢٣، ص ٤٣.

(٨٢) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٨، ص ٣٩٥.

«الصّراط المستقيم». فبينما يكفّر ابن عبدالوهّاب بالفعل عدّة جماعات وأشخاصاً بما اقترفت أيديهم من موبقات وشِركيّات، نجده يصرّح من جهة أخرى أن لا أحد يستطيع تعيين من سيدخل الجنّة ومن سيدخل النّار، لعجز البشر عن معرفة مكنونات الضّمائر(٨٣). وبالمثل، نجده يستبعد السنّة الأشاعرة بسبب اعتمادهم علم الكلام(٨٤)، فيما هو يعلن رضاه، بعد تقصّ، عن قسم كبير من أعمال الغزالي (ت١١١١م) أحد رؤوس الأشعريّة(٨٥).

ومن أجل توفير الظّروف المناسبة لتطبيق الأوامر الإلهيّة، دعا محمّد بن عبدالوهّاب إلى التحرّر من الحواشي والمختصرات المتأخّرة لأمّهات الكتب، وحثّ على ممارسة نوع من الاجتهاد(٨٦) مع اعتبار القرآن والسنّة وإجماع الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين، المصادر الوحيدة للشريعة الإسلاميّة. إلا أنّ مناداته بالاجتهاد لا تنطوي على أيّ رؤية ثوريّة، فهو لا يريد بكلّ بساطة سوى دعم كلّ رأي فقهي بأدلّة مباشرة من القرآن والسنة أو الإجماع. ثمّ إنّ ابن عبدالوهّاب كان، من جوانب أخرى، حنبليًّا «كلاسيكيًّا» يعتمد أساسًا، إلى جانب أعمال ابن تيمية وابن القيّم، الحواشي والمختصرات المتأخّرة التي يدينها مع ذلك بشدّة. وعلى سبيل المثال، فقد استخدم الشّيخ وتلاميذه، من أجل فهم أفضل للنصّ القرآني، كتب التّفسير الأكثر تقليديّة والأكثر شعبيّة في العالم السنّي، مثل تفاسير الطبريّ (ت٩٢٣م) وابن كثير (ت١٣٧٣م) والبيضاوي (ت١٣١٦م) والسيوطي (ت١٥٠٥م)(٨٧). كما تجدر الإشارة أخيراً، إلى اعترافه بصحّة المذاهب الفقهيّة الأربعة للإسلام السنّي. فهو يرى أنّ للمؤمن اتّباع المذهب الذي يريده منها شريطة اعتناق العقيدة الحنبليّة؛ وهذا ما سمح مثلاً لأوّل مؤرّخ للإمارة السعوديّة، وهو ابن غنّام (ت١٨١٠م)، أن يكون مالكيًّا في الفقه وحنبليًّا في العقيدة، وهذا نهج مألوف في التاريخ الطويل للحنبليّة التي نذكّر أنّها مذهب اعتقادي ومذهب فقهي في الآن ذاته.

---

(٨٣) محمّد بن عبدالوهّاب، **الرّسائل الشخصية، الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ١١.
(٨٤) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٣، ص ٢٤.
(٨٥) نفسه، ج ٣، ص ١٨-١٩.
(٨٦) نفسه، ج ١، ص ٣٥-٥٥، ص ١٨٤، ج ٢، ص ٢٢٠.
(٨٧) نفسه، ج ١، ص ٣٥-٥٥، ص ٢٢٢-٢٤١.

يمكن ملاحظة نفس الاستمراريّة في المجال السياسي أيضاً، حيث اكتفى ابن عبدالوهّاب باستعادة الأفكار الرئيسية لابن تيمية وابن القيّم. فقد اعتبر أنّ الوظيفة الأساسيّة لأيّ كيان سياسي هي ضمان احترام العقيدة الصحيحة والسلوك القويم والنّظام العام، أي الشريعة، بوصفها روح الأمّة. أمّا طبيعة وشكل هذا الكيان، فهما بلا أهميّة في نظره. ومن هنا، فإنّ الخلافة ليست مؤسّسة ضروريّة لضمان حسن سير المجتمع(٨٨)، وكلّ حاكم في أرض الإسلام، مهما كان أصله وطريقة وصوله إلى السلطة، هو شرعي، شريطة أن يسهر على احترام الأصول الثلاثة. وعلى رعاياه السّمع والطّاعة المطلقة بغضّ النظر عن سياسته(٨٩)، وكلّ عصيان هو من باب الفتنة المنهيّ عنها شرعًا(٩٠). ومن ثمَّ فإن التعاون مع ولاة الأمور والنّصح لهم بالموعظة الحسنة من أجل إصلاحهم، لما فيه صلاح الأمّة والدين أمر محمود. لم يكن محمّد بن عبدالوهّاب إذاً يطمح البتّة إلى إقامة خلافة إسلاميّة عالميّة أو منافسة الإمبراطورية العثمانيّة، بل هدفه الأساس كان العمل على إنشاء قاعدة متينة وثابتة تسمح له بنشر أفكاره لا غير. وممّا يشير إلى هذا الاتجاه اعتقاده أنْ لا حاجة لمن يستطيع الدعوة إلى الدين الحقّ في بلده أن يهاجر إلى الأراضي الخاضعة للإمارة السعوديّة(٩١).

وقد سبق أن رأينا أنّ الجهاد لم يكن سوى أثر عارض لدعوة محمّد بن عبدالوهّاب. وهذا ما يظهر بجلاء في كتاباته التي لا تشير إلا نادرًا إلى هذه الممارسة. ويمكننا أن نقول، من خلال المعلومات الضّئيلة المتوفّرة لدينا وعلى ضوء ممارسات الشيخ (وأتباعه)، أنّ أفكاره عن الجهاد لم تكن سوى ترديد لوجهات النّظر السنّية التقليديّة، وخاصّة تلك الواردة عند ابن القيّم(٩٢). ففي العديد من الكتابات الإسلاميّة، يستخدم مصطلح الجهاد من أجل هدف تعبويّ، بل حتّى كمصطلح فضفاض «يتّسع لكلّ شيء» أكثر منه مفهومًا فقهيًّا دينيًّا دقيقًا؛ لذا، فلا غرابة في أن يكون تصوّر ابن

---

(٨٨) محمّد بن عبدالوهّاب، **الفتاوى والمسائل، الأعمال الكاملة**، ج ٤، ص ٦٧.

(٨٩) ابن قاسم، **الدّرر السنية**،ج ١، ص ١٧٣، ج ٣، ص ١٣٣.

(٩٠) نفسه، ج ٩، ص ٥-٦.

(٩١) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١٠، ص ١٨٢.

(٩٢) محمّد بن عبدالوهّاب، **مختصر زاد المعاد**، ص ١٥٨-.١٧٩.

عبدالوهّاب للجهاد خاليًا من المواقف العدوانيّة العنيفة، ومن إرادة التوسّع وإخضاع الآخرين بالقوّة. وباختصار، فإنّ محمّد بن عبدالوهّاب لم يكن لديه أيّ تصوّر مهدويّ لـ«الجهاد»، بل كان معظم ما كتبه عن المسألة، على العكس من ذلك، متعلّق بجهاد الدّفع كما سبق أن ألمحنا(٩٣).

ج ـ إنشاء نخبة دينية لتحصين المذهب ونشره

إذا كانت حركة محمّد بن عبدالوهّاب في البداية نتيجة مبادرة فرديّة، فإنّ هذا الأخير سرعان ما فهم ضرورة تشكيل مدوّنة مرجعيّة، وتكوين تلاميذ وتعليم الناس. ولم يكن الهدف من ذلك النّجاح في إعادة إحياء الدّين القويم فحسب، بل حفظه ونشره أيضاً. وبعبارة أخرى، فإنّ الزّعيم الكاريزمي كان يتطلّع لإدامة أفكاره وقناعاته من خلال تشكيل تقليد وإنشاء جماعة تقوم على حمايته ونشره. ولا حاجة لنا إلى القول بأنّ التّنظيم والتّعليم والنشر، هي عمليّات ثلاث متزامنة، ولكنّنا سنتعامل مع كلّ منها على حدة تسهيلاً للتّحليل.

لقد سبق القول مراراً بأنّ ابن عبدالوهّاب لم يتميّز بإنتاجه الفكري الأصيل، وأنّ كتاباته هي مجرّد استعادة شبه تامّة لمضامين المدونّة الحنبليّة التقليديّة. على أنّ المساهمة الرئيسيّة لابن عبدالوهّاب في هذا المجال، كانت في جعله تلك المدوّنة النخبويّة عموماً، بسيطة غير معقّدة وسهلة المنال للكثيرين. ويبدو واضحاً أنّ همّه الأساسي لم يكن إنتاج أعمال مبتكرة بقدر ما كان نشر الأفكار التي كان يعتقد أنّها خالدة. وقد أعرب عن هذا الاهتمام من خلال أسلوبه في الكتابة: لغة سلسة، تلامس العاميّة أحياناً، مع الاعتماد غالباً على السرد الترتيبي كوسيلة للمساعدة على حفظ قواعد الإيمان والأوامر الشرعيّة؛ واعتماد نصوص قصيرة يسهل تعلّمها وانتشارها في منطقة يندر فيها الورق وتشيع فيها الأميّة...(٩٤).

---

(٩٣) حول نظرته إلى الجهاد، انظر: ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٧٤-٨٣، ص ١٨٣، ج ٢، ص ٥٥-٦٦.

(٩٤) توجد ملخصات لأهمّ كتابات ابن عبدالوهّاب في:

'Abd Allâh Sâlih al-'Uthaymîn, *Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb. The Man and his Works*, p. 76-109.

ويمكننا تصنيف كتابات محمّد بن عبدالوهّاب في خمس فئات:

١ ـ كتب العقائد: وهي كتيّبات تتناول أهمّ العقائد الإيمانيّة والمناقب الأخلاقيّة الحنبليّة الوهابيّة، مدعومة بآيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة. وأهمّها: **كتاب التوحيد**[٩٥] **كشف الشّبهات**[٩٦] **الأصول الثلاثة [للتّوحيد]**[٩٧] **فضائل الإسلام**[٩٨]**تلقين أصول العقيدة للعوامّ**[٩٩].

٢ ـ المنتقيات: وهي كتب جمع فيها ما ورد من آيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة حول قضية محدّدة، تتخلّلها تعليقات موجزة، مثل **الكبائر**[١٠٠] **والفتن**[١٠١]، وما إلى ذلك[١٠٢].

٣ ـ المختصرات: هي كتب مختصرة هدفها توضيح أعمال مرجعيّة كبرى لا غنى عنها لتكوين التلاميذ والأتباع. وقد اختصر الشّيخ **السّيرة النبويّة** لابن هشام، والمجاميع الفقهية لابن القيّم[١٠٣] وابن قدامة[١٠٤] والمرداوي[١٠٥]، وبعض أعمال ابن تيمية[١٠٦].

٤ ـ الحواشي: وهي ملخّصات متباينة الطّول تتناول جوانب مختلفة من الشّريعة تتعلّق بالمنهج (الاجتهاد، اختلاف العلماء، إلخ)، أو بالممارسات (الصّلاة، الوضوء، الموت، إلخ)[١٠٧].

---

(٩٥) محمّد بن عبدالوهّاب، **كتاب التوحيد**، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٧-١٥١.

(٩٦) محمّد بن عبدالوهّاب، **كشف الشّبهات**، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ١٥٣-١٨١.

(٩٧) محمّد بن عبدالوهّاب، **الأصول الثلاثة**، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ١٨٣-١٩٦.

(٩٨) محمّد بن عبدالوهّاب، **فضائل الإسلام**، ج ١، ص ٢٠٣-٢٢٧.

(٩٩) محمّد بن عبدالوهّاب، **تلقين أصول العقيدة للعوامّ**، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٣٧٠-٣٧٣.

(١٠٠) محمّد بن عبدالوهّاب، **الكبائر**، **الأعمال الكاملة**، ج ١، م ٢، ص ١-٦٣.

(١٠١) محمّد بن عبدالوهّاب، **أحاديث في الفتن والحوادث**، **الأعمال الكاملة**، ج ١٢، ص ١٥-٢٧٣.

(١٠٢) للاطّلاع على المقتطفات التي جمعها ابن عبدالوهّاب حول مواضيع أخرى، راجع المجلد الحادي عشر من أعماله الكاملة.

(١٠٣) محمّد بن عبدالوهّاب، **مختصر السّيرة النبويّة**، **الأعمال الكاملة**، ج ٤.

(١٠٤) محمّد بن عبدالوهّاب، **مختصر زاد المعاد**، الأعمال الكاملة، ج ٤.

(١٠٥) محمّد بن عبدالوهّاب، **مختصر الإنصاف والشّرح الكبير**، الأعمال الكاملة، ج ٢.

(١٠٦) محمّد بن عبدالوهّاب، **مسائل لخصها الشّيخ الإمام محمّد بن عبدالوهاب من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية**، **الأعمال الكاملة**، ج ١٣.

(١٠٧) محمّد بن عبدالوهّاب، **الفقه**، **الأعمال الكاملة**، ج ٣.

٥ ـ الرّسائل والفتاوى: وتجمع الرّسائل والأجوبة التي أرسل بها محمّد بن عبدالوهّاب لأتباعه أو لخصومه في مراحل مختلفة من دعوته. وباستثناء المعلومات التاريخية الثمينة التي تتضمّنها، فهي مجرّد تكرار للأفكار الرئيسيّة للشيخ وتلخيص وتبسيط لها(١٠٨).

ولعلّ القواسم المشتركة بين مختلف كتابات محمّد بن عبدالوهّاب هي بساطتها وإيجازها، ثمّ بالخصوص اتّساقها. أمّا هدفها فواضح وجليّ: استعادة الأصول الثلاثة اعتماداً على مفهوم التوحيد. وقد أصبحت بعض تلك النّصوص، وخاصّة منها المتعلّقة بالعقيدة، العنصر الرئيسي في تحديد هويّة المذهب الحنبلي الوهّابي.

وعلى غرار كلّ زعيم كاريزمي، أحاط داعية نجد نفسه منذ اللّحظات الأولى لدعوته بأتباع مخلصين تكفّل بتعليمهم ليكونوا سنداً له في نشر أفكاره، فقد كان يعتبر العلم الشرعي أنبل رسالة وأثقلها مسؤوليّة. ذلك أنّ العلماء هم ورثة الأنبياء، وهم بالتّالي حماة روح الإسلام: الشّريعة. ومن هنا، فإنّ الشّيخ كان يولي اهتماماً خاصًّا بمسألة تعليم أتباعه. وكما رأينا سابقًا، فقد انصرف بعد غزو الرياض سنة ١٧٧٣م عن الشّؤون الدنيويّة ليلزم العبادة والتّصنيف وتلقين العلم. لقد كان واعيًا بلا شكّ بأنّ الصّرح الذي أقامه إنّما يعتمد استمراره في المقام الأوّل على مدى رسوخ المذهب الناشئ، وعلى متانة الكيان السياسي الذي سيحميه بعد وفاته.

ولم تكن طرق التدريس وأماكن التّنشئة الاجتماعيّة التي استخدمها محمّد بن عبدالوهّاب تختلف كثيرًا عن تلك التي كانت شائعة في بقيّة العالم الإسلامي منذ العصر الوسيط. فقد كانت الدّروس تعقد إمّا في المسجد أو في منزل الشّيخ، وقد كانت تعتمد أساسًا على قراءة القرآن وحفظه وتفسيره، إلى جانب تعلّم السنّة النبويّة ودراسة بعض الكتب الاعتقادية والفقهيّة الكلاسيكيّة. ومع انتشار أفكار الشّيخ، أضحت الدرعيّة تدريجيًّا ملتقًى لوفود طلابيّة كثيرة، كان معظمها من المعوزين. وقد جهد الشّيخ بالفعل من أجل توفير ظروف معيشيّة لائقة لطلّابه، إلى

---

(١٠٨) محمّد بن عبدالوهّاب، **الفتاوى والمسائل**، **الأعمال الكاملة**، ج ٧.

حدّ أنّه لجأ في مناسبات عديدة إلى اقتراض أموال من وجهاء الواحة، وهي الدّيون التي لن يسدّدها إلا لاحقًا بفضل الغنائم التي حصل عليها خلال الغزوات العسكريّة، وهو ما مكّنه أيضًا من دفع رواتب لجميع كوادره الدينيّة[١٠٩].

وعند اختتام مرحلة التّحصيل، يمنح طلاب العلم إجازة من الشّيخ تخوّلهم التدريس والإفتاء على مذهبه. وبهذا، أمكن لأهمّ أتباع ابن عبدالوهّاب أن يحتلّوا أهمّ المناصب الدينيّة في الإمارة السعوديّة، وعلى رأسها الوظائف المرموقة في خطة القضاء. أمّا الأتباع الأقلّ شأناً، فقد أرسلوا إلى القبائل الكبرى في المنطقة لنشر تعاليم المذهب الجديد. وإذا ما كان تلاميذ الشّيخ ينتمون إلى مختلف أنحاء نجد ويمثّلون جميع الفئات الاجتماعيّة، إلا أنّ تفضيله لنسله كان واضحاً.

ينحدر ابن عبدالوهاب من عائلة عريقة في العلم، وحاول بدوره إدامة هذا الإرث من خلال منح ابنائه وأحفاده أفضل تعليم، وتكليفهم بأرقى المهامّ. وبهذا رأى أبناءه في أواخر أيّامه يسيطرون على أهمّ المناصب الدينيّة في العاصمة، مثل إمامة المساجد الكبرى، والتعليم، والقضاء[١١٠]. بل إنّ أحد أبنائه، عبدالله، هو من سيخلفه في عام ١٧٩٢م على رأس المؤسّسة الدينيّة. ومن خلال تفضيل ذريّته، يكون ابن عبدالوهّاب قد سعى، عن وعي، إلى إدامة النظام المحلّي القديم الذي يشجّع توريث المسؤوليّات والامتيازات داخل نفس النّسب. كما قد يكون، دون وعي هذه المرّة، استلهم هذا النموذج من الطّرق الصوفيّة، تلك التي ما فتئ يدينها طوال حياته. إنّه نموذج يجعل من ذريّة مؤسّس مذهب ورثة شبه حصريّين لكاريزماه، ومن ثمَّ لأفكاره ومهامّه. ولن يكون من شأن تطوّر المذهب والمؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة لاحقًا، سوى تأكيد هذا الاستلهام غير الواعي[١١١]، وهذا ما سنعود إليه لاحقًا.

---

(١٠٩) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ٢، ص ٤؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٢٥-٢٧، ص ١٧١، ص ٣٠٢، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٣٠.

(١١٠) عبدالرحمن آل الشّيخ، **مشاهير**، ص ٤٣-٧٧.

(١١١) من أجل إبراز هذا الإرث الكاريزمي، اتخذ أحفاد محمّد بن عبدالوهّاب لقباً غنيّاً بالدّلالات هو «آل الشّيخ».

إنّ الهدف من إنشاء مدوّنة وتشكيل جماعة لم يكن ليقتصر على مسألة صون الدين القويم ونشره، بل كان أيضًا الإحاطة بالنّاس من أجل هدايتهم إلى سبل النّجاة[١١٢]. ومن المسلّم به أنّ أحد أهمّ الأهداف الرئيسيّة لأيّ مذهب ديني وللقائمين عليه، إنّما هو الحصول على أتباع؛ وهذا ما دفع ابن عبدالوهّاب إلى «هداية» أهالي نجد من خلال التعليم، والكتابات بل بالإكراه في بعض الأوقات.

لقد قام الشيخ طوال حياته بتنظيم دروس مبسطّة للعوامّ[١١٣]، وصنّف لهم عدداً من الكتيبات المبسطّة لكي تقرأ أو تتلى خلال التجمعّات الشعبيّة الواسعة، وخصوصًا بعد الصّلاة[١١٤]. كما نظّم أيضًا حصصاً خاصّة للردّ على أسئلة العوامّ الأكثر تنوّعًا[١١٥]، وبعث عشرات من تلاميذه إلى جميع أنحاء نجد، وخصوصًا إلى قبائل البدو[١١٦]. ولفرض مذهبه في المجال العامّ، أجبر النّاس على أداء الصّلاة جماعة، ومراعاة الشّريعة في معاملاتهم التجارية، وما إلى ذلك[١١٧]. وباختصار، فقد أنشأ ابن عبدالوهّاب آلة فعليّة لمثاقفة (acculturation) الناس، وكانت النتائج مشجّعة للغاية إلى درجة أنّ إقليم العارض، قلب نجد، قد أصبح في آخر أيام ابن عبدالوهاب حنبليًّا وهّابيًّا بالكامل، وهو ذات المسار الذي ستسلكه تدريجيًّا بقيّة المناطق التي تمّ إخضاعها سياسيًّا.

---

(١١٢) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ١٦٩-١٧٠.

(١١٣) محمّد بن عبدالوهّاب، **كشف الشّبهات**، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ١٥٣-١٨١؛ ابن غنام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ٦٣.

(١١٤) محمّد بن عبدالوهّاب، **تلقين أصول العقيدة للعوامّ**، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٣٧٠-٣٧٣؛ وله أيضاً: **الأصول الثلاثة**، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ١٨٣-١٩٦.

(١١٥) محمّد بن عبدالوهّاب، **فتاوى ومسائل**، **الأعمال الكاملة**، ج ٤، م ٢، ص ١٢-١٥، ص ٤٤، ص ٨٥-٨٧، ص ١٠٠ -١٠٢.

(١١٦) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ٢، ص ١٣٣-١٣٥، ص ١٦٢؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ١٠٣، ص ١٢٩؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٥٦، ص ٢٩٤.

(١١٧) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ١، ص ٣١، ص ٥٥، ص ١٤٠-١٤١، ج ٢، ٢-٤؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٢٣-٢٧؛ محمّد بن عبدالوهّاب، **الفتاوى والمسائل**، **الأعمال الكاملة**، ج ٤، ص ٦٧؛ وكذلك: **الرسائل الشخصية**، ج ٧، ص ١٥٤.

(٣)

انتصار.. فانحسار: الحنبليّة الوهّابيّة في القرن التّاسع عشر

أ ـ التوسّع السياسي والتّجربة الأولى للتطبيع المذهبيّ

لا يبدو أنّ وفاة محمد بن عبدالوهّاب سنة ١٧٩٢م، قد نالت من عزيمة ذرّيته وأتباعه الذين واصلوا العمل بنشاط في سبيل نشر أفكارهم. وقد تمّ إجراء تقسيم فعليّ للمهامّ بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة بشكل شبه تامّ: فمقابل هيمنة آل سعود على المجالات السياسيّة والعسكريّة والماليّة، احتكر أبناء الشيخ وأتباعه المجال القضائي الدّيني. وبذلك عملت القوّة القسريّة والسلطة الإيديولوجية جنباً إلى جنب على فرض الأصول الثلاثة، فواصل الأمير عبدالعزيز الاهتمام بالشّؤون السياسيّة والعسكريّة، بينما أصبح عبدالله بن محمّد بن عبدالوهّاب (ت١٨٢٩م) على رأسَ المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة[1].

واصل الأمير عبدالعزيز هجماته ضد الأحساء، وكان قد بدأها سنة ١٧٨٤ م، مستفيداً من الانقسامات داخل حلف بني خالد. فكثّف من غاراته بين سنتي ١٧٩٠ و١٧٩٥م. وقد كان المجهود العسكري معزّزا بجدل ديني نهض به العلماء ضدّ المذاهب الأخرى، وخاصة ضدّ الشيعة؛

---

(١) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٤٨ - ٧١؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ١٦٩ - ١٧٩.

وللاطلاع على أفكاره دينيّة القريبة جدّا من أفكار والده، انظر: ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٣٠٠؛ ج ٤، ص ١٧ - ١٩، ص ٣١ - ٣٥، ص ٥٢- ٥٩؛ ج ٧، ص ١٦٤ - ١٦٥، ص ١٧٥ - ١٧٦؛ ص ٢٣٠ - ٢٣٦.

وهذا ما جعل أوّل مصنّف لعبد الله بن محمد بن عبدالوهّاب، وهو كتاب مفقود حاليًّا، رسالة في نقض عقائد الشيعة. وقد رماهم في إحدى فتاواه، بالشرك بسبب تقديسهم قبور الأئمّة، ولكنّه تردّد في تكفيرهم بصفة نهائيّة، حيث كان يرى، وفقًا لرأي معروف في المذهب، أنّه يكفي حبسهم أو جلدهم لحملهم على التّوبة أوارغامهم على الانسحاب من المجال العام[٢]. وقد تمكّن أتباع الدّعوة من الاستيلاء على الأحساء عنوة سنة ١٧٩٥م، ليتمّ على أثرها إرسال عدد من الوعّاظ والأئمّة والقضاة الحنابلة الوهّابية لتأطير السكان المحلّيين وتفقيههم في أمور دينهم[٣]. وقد كان لذلك الاستيلاء، فضلاً عن آثاره الأخلاقيّة والرّمزيّة باعتباره أصبح علامة على اصطفاء تلك الجماعة ودعم الله لها، آثار اقتصادية لا يمكن إنكارها، إذ عزّزت الغنائم والضرائب التي جُمعت من الأحساء، وهي منطقة زّراعية وتجارية مزدهرة، شوكة الإمارة السعوديّة الناشئة.

وقد أثارت الانتصارات العسكريّة، التي حقّقها القيّمون على دعوة محمّد بن عبدالوهّاب، قلقَ النّخب السياسيّة والدينيّة في مكّة المكّرمة الذين أرسلوا، بلا طائل، شكوى إلى إسطنبول تناشد البابَ العالي التدخّل لإنهاء هذا الخطر[٤]؛ وهو ما دفع أمير مكّة غالب (١٧٨٨ ـ ١٨١٢م) إلى محاولة الأخذ بزمام الأمور ومهاجمة الأراضي السعوديّة مع موفّى سنة ١٧٩٥م. ولكنّ الحملة باءت بفشل ذريع[٥]. وكان أتباع الشيخ، الذين لم يكونوا سبب تلك الأعمال العدوانيّة، أكبر المستفيدين منها. فقد شعر آل سعود أنّهم أصبحوا القوّة العسكريّة الرّئيسيّة في شبه الجزيرة بفضل ذلك المحرّك، الذي يعوز القوى الأخرى في المنطقة، ألا وهو الإيديولوجيا التعبويّة. فكان لا بدّ إذن من اغتنام ذلك في سبيل توسيع نطاق أراضي الإمارة، ونشر المذهب الحنبلي الوهّابي.

---

(٢) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١٠، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٣) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ٢، ص ١٢٠ - ١٦٧؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ٩٦ - ١٣٧.

(٤) دحلان، **خلاصة الكلام**، ج ٢، ص ٢٦٣.

(٥) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ٢، ص ١٧٣ - ١٧٤؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ١٣٥ - ١٣٦.

لم تكن توجد، على ما يبدو، خطط محدّدة للتوسّع في ذهن القادة السعوديين. ولكنّ الانتصار غير المتوقّع على أمير مكّة أوجد سياسة فعليّة للفتح. فقد استطاع آل سعود، بين سنتي ١٧٩٦م و١٧٩٨ م، الاستيلاء بكلّ يسر على منطقة عسير، وذلك بعد أن انضمّ إليهم عدد من القادة المحليّين الذين أَعجبوا بأفكار محمّد بن عبدالوهّاب وبحيويّة الإمارة السعوديّة. وفي سنة ١٧٩٦م، شُنّت عدّة غارات على منطقة نجران؛ ما أجبرها على الاعتراف بسلطان الدّرعية ودفع جزية سنوية. كما تمّ في العام نفسه أيضاً، إخضاع قطر. وبعد سبع سنوات، كان على سلطان عمان، بدوره، أن يدفع إتاوة للإمارة السعوديّة وأن يسمح للدّعاة الحنابلة الوهّابيّين بالتّحرك بحرّيةٍ داخل أراضيه[٦]. وهكذا، كان التوسّع العسكري يسير جنباً إلى جنب مع نشر أفكار الشّيخ، خاصة بين الحضر، هذا إن لم يكن انتشار الدّعوة أحياناً سابقًا للغزو العسكري. فعلى سبيل المثال، مال أحد سكّان جازان، الواقعة في الجنوب الغربي من شبه الجزيرة، أثناء موسم حجّ سنة ١٨٠٠م، إلى الدّعوة الحنبلية الوهّابية، فقرّر الذهاب إلى الدرعيّة للاطلاع على جليّة الأمر. وقد مكّنته الإقامة في العاصمة السعوديّة من ترسيخ قناعاته، فعاد إلى دياره ليبدأ نشر الدعوة، وهو ما تكلّل بالتوفيق إذ تَحنْبل قسم من السكان[٧].

وبين عامي ١٧٩٥ و ١٧٩٨م، وجدت إمارة مكّة نفسها محاصرة بصورة شبه تامّة من قبل الإمارة السعوديّة. ولتهدئة الأوضاع وتبديد سوء الفهم، أرسل الأمير عبدالعزيز وفداً من العلماء إلى مكّة لإطلاع نُخبها على الأصول الشرعيّة لعقائد المذهب وممارسته[٨]. كانت هذه المحاولات متجهة نحو التصعيد لولا أن جدّت بعض حوادث مهمة على مستوى

(٦) قامت الإمارة السعوديّة أيضًا بشنّ غارات عرضيّة ضد بعض المناطق، ولا سيّما في جنوب العراق وجنوب الشّام، لتأكيد قوّتها وإرهاب أعدائها، ثمّ بخاصّة الحصول على غنائم. وكان أشهر تلك الغزوات بلا شكّ تلك التي انتهت في ١٨٠٣م باستباحة مدينة كربلاء وقتل عدد من سكانها ونهب أضرحتها. أمّا أهمّ نتيجة سياسية لتلك الغارة، فكانت اغتيال الأمير عبدالعزيز.

(٧) ميّ العيسى، **الحياة العلميّة في نجد منذ قيام دعوة الشيخ محمّد بن عبدالوهّاب وحتى نهاية الدّولة السعوديّة الأولى**، ص ٧٣.

(٨) ابن غنّام، **روضة الأفكار**، ج ٢، ص ٢٠٠ - ٢١.

المنطقة ألجأت أمير مكّة إلى إعادة النظر في موقفه[٩]: منها استيلاء نابليون بونابرت على مصر سنة ١٧٩٨م؛ وهو ما فصل الحجاز عن الإمبراطورية العثمانيّة المتخبّطة في مشاكل سياسيّة واقتصاديّة، ومنها فشل الهجوم الذي قامت به أحلاف قبليّة عراقيّة على الأراضي السعوديّة بأمر من والي بغداد. وأخيرًا، انتصار القوات السعوديّة على أمير مكّة نفسه. وبهذا، دخل الطرفان في مفاوضات كانت أهمّ نتائجها التوقيع على هدنة تمتدّ لستّ سنوات، والسماح لرعايا السعوديّين بالحجّ، وتقاسم النفوذ على القبائل المنتشرة على أطراف نجد والحجاز[١٠]. ولا يمكن اعتبار تلك المفاوضات تنازلاً من قبل المؤسسة الحنبلية الوهّابية بقدر ما هي اقتداء بفعل النبيّ محمد. ألم يسبق أن صالح نبيُّ الإسلام قريش في الحُديبية الذي نصّ على هدنة لعشر سنين، والسماح للمسلمين بالحجّ، وتقاسم النفوذ على بعض القبائل[١١]؟ فعلى غرار ما حدث خلال تلك الفترة «المباركة»، ها قد آل أمر القبائل الخاضعة للنفوذ المشترك إلى السعوديّين نحو سنة ١٨٠٢م، وذلك بفضل النّشاط المكثّف لرجال الحنبلية الوهّابية وما يرجى من غنائم الفتوحات القادمة[١٢]. وقد سمح هذا التحالف للأمير سعود (١٨٠٣ ـ ١٨١٤م) بتشديد الخناق على مكّة قبل أن يستولي عليها نهائيًّا سنة ١٨٠٦م[١٣].

ووفقاً لما هو متاح من المصادرالسّعوديّة والعثمانيّة والأوروبيّة، فقد قام الأمير بدعم من العلماء، بعد الاستيلاء على معظم الحجاز، بتوحيد العقيدة والسّلوك في المجال العام. وتمّ تجسيد تلك الإجراءات من خلال تدمير بعض دُورالعبادة الشعبيّة، وحمل الكافّة على حضور الجماعة،

---

(٩) نفسه، ج ٢، ص ١٨٦ -١٨٧، ص ٢٠٠ - ٢٠١، ص ٢٣٢ - ٢٣٥؛ ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ١٤٩ - ١٥٢؛ دحلان، **خلاصة الكلام**، ج ٢، ص ٢٦٧.

(١٠) ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ١٥٣؛ دحلان، **خلاصة الكلام**، ج ٢، ص ٢٦٧.

(١١) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ص ٩٨٣ - ٩٩٥.

(١٢) ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ١٦٢؛ دحلان، **خلاصة الكلام**، ج ٢، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(١٣) نفسه، ج ١، ص ١٦٢ - ١٦٣، ص ١٨٢ - ١٨٥؛ نفسه، ج ٢، ص ٢٧٣، ص ٢٨٠ - ٢٨٧.

وتحريم لبس الحرير، وحظر استهلاك التبغ، وإلغاء المكوس، وتطبيق الحدود[١٤]، إلخ. كما قام أيضًا بتوطيد النظام وإشاعة الأمن؛ وهو ما سمح لمكّة وتوابعها باسترجاع ما كانت عليه من ازدهار[١٥].

وبالتوازي مع هذه الإجراءات الميدانيّة، أصدر مرجع المؤسّسة الدينيّة عبدالله بن محمّد بن عبدالوهّاب فتوى يبْسط فيها بطريقة واضحة وبسيطة أصول عقيدته ضمن وثيقة يمكن اعتبارها أوّل تأليف منهجي للمذهب، وأوّل محاولة خجولة لتطبيعه وتحوّله (routinisation)، أي الانتقال من مذهب منغلق إلى مذهب متفاعل مع بقيّة المذاهب الأخرى ومعترف بها.

بدأ عبدالله بن محمد بن عبدالوهّاب مُذكِّرًا بأنّ المقصد الرئيس من دعوة والده كان إحياء التّوحيد الخالص للّه عبر فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثمّ طرح المبادئ الكبرى للحنبلية الوهّابية، وهو ما يمكن تلخيصه في النقاط التالية[١٦]:

- الاقتداء الصارم بالسّلف الصالح، أي بالمسلمين الذين عاشوا بين القرنين الأوّل والثالث للهجرة، وهو ما يسمح بطريقة أو أخرى بعدم الأخذ بالآراء الفقهية التي تشكّلت بعد تلك المرحلة.
- تكفير من يعتقد شفاعة الأولياء الصالحين عند الله، وإقامة الحدّ على من يقرّ بذلك ولو كان اعتقاده في الله راسخاً.
- ضرورة إمامة الناس في المسجد الحرام وغيره من المساجد من قبل إمام واحد من أتباع أحد المذاهب الأربعة المعتبرة عند أهل السّنة. ذلك أنّ المصلحة تقتضي إنهاء البدعة التي سنّها سلاطين المماليك (١٢٥٠م - ١٥١٧م) بتقسيم جماعة المؤمنين في الصلاة، حيث كان يصلّي أتباع كل مذهب وراء إمام خاص بهم.

---

(١٤) الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، ج ٣، ص ٥٤٩؛
Ali Bey El Abbassi, *Voyages d'Ali Bey en Afrique et en Asie*, t. II, p. 320-324, p. 449-455.

(١٥) نفسه، ج ٤، ص ٨ - ٩، ص ٨٤.

(١٦) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١، ص ٢٢٢ - ٢٤١.

- منع الخوض في الصفات الإلهية على مذهب المتكلّمين وخاصّة الأشاعرة والماتريدية منهم، والتسليم بما وصف الله به نفسه في القرآن دون تكلّف، وفقًا لمقولة مالك بن أنس (ت٧٩٥م) الشّهيرة: «**الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**». وبعبارة أخرى، فلا عقيدة سليمة إلا العقيدة الحنبليّة.

- لئن كان أتباع محمد بن عبدالوهّاب حنابلة في الفقه، فإنّهم يعترفون بصحّة العمل بالمذاهب الفقهيّة السّنيّة الأخرى[١٧].

- لا يدّعي أي عالم حنبلي بلوغ مرتبة الاجتهاد المطلق، أي امتلاك القدرة الفكرية على استنباط الأحكّام الفقهية من القرآن والسنّة رأساً دون الرجوع إلى المصنّفات الفقهية والاعتقادية لسابقيه. ولكنّ ذلك لا يمنع بعضهم من استنباط معايير فقهية جديدة بالاعتماد على المحكم من النصوص.

- كتب التفسير المعتمدة عند الحنبليّة الوهّابية هي الكتب المشهورة عند أهل السنة، وهي بشكل خاصّ تفاسير الطبري (ت٩٢٣م) وابن كثير (ت١٣٧٠م) والبغوي (ت١١٣٨م) والبيضاوي (ت١٢٩٢م) والخازن (ت١٣٤١م) والحداد (ت١٣٩٧م) والسيوطي (ت١٥٠٥م)، وغيرها. أمّا فيما يخصّ السنّة النبوية، فيعتمدون الكتب الستة الموثوقة عند أهل السّنة[١٨] إلى جانب شروحها مثل شرح النووي (ت١٢٧٨م) والقسطلاني (ت١٥١٧م) والعسقلاني (ت١٤٨٨م).

- باستثناء بعض الكتب الصوفيّة التي عُدّت مبتدعةً، وخاصّة ما كتبه محمد بن سليمان الجزولي (ت١٤٦٥م)[١٩] وعبدالله اليافعي (ت١٣٦٧م)[٢٠]، فلا ينبغي حرق أيّ كتاب.

- إثبات شفاعة الأنبياء، خاصة شفاعة النبي محمّد. ويمكن للملائكة

---

(١٧) حول هذه المسألة، انظر أيضاً: ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٢٤٥.

(١٨) هي مجاميع البخاري (ت٨٧٠ م) ومسلم (ت٨٧٥ م) وابن ماجه (ت٨٨٧ م) وأبي داود (ت٨٨٨ م) والترمذي (ت٨٩٢ م) والنّسائي (ت٩١٥ م).

(١٩) الجزولي، **دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصّلاة على النبيّ المختار**، بيروت، ٢٠٠٠.

(٢٠) اليافعي، **روض الرياحين في حكايات الصالحين**، بيروت، ٢٠٠٠.

الشفّاعة للناس شرط الإقرار بأنّ ذلك لا يكون إلا بإذن الله وفقًا لمقتضى النص القرآني.

- إثبات وقوع الكرامات للأولياء الذين يراعون حدّ الشرع في عقيدتهم وسلوكهم، ومع ذلك، لا يجوز تخصيصهم بأيّ شكل من أشكال التقديس.

- كل الناس سواسية أمام الله؛ ولذلك يجب علينا أن نحبّ آل البيت ونجلّهم على ما رسمته الأحاديث دون تعدٍّ، ويمكن لنسائهم الزواج من أيّ مسلم[٢١].

- الحنابلة الوهّابية لا يُكفّرون أحداً ممّن سبقهم من أجيال المسلمين. فلا يحكمون بالكفر إلا على من بلغته دعوتهم وأصرّ على عدم الالتزام بحدود الشرع التي بيّنوها.

- جميع العبادات التي وُضعت بعد القرن الثالث للهجرة، بدع مدانة بإطلاقٍ.

- بعض ضروب الموسيقى مباحة، وخاصّة الموسيقى العسكريّة وتلك التي تكون في الأعياد، فضلاً عن إباحة الشعر.

- اعتبار ابن تيمية وابن القيم إمامين من أئمّة أهل السنة وإجلال كتبهما، ولكنّ ذلك لا يمنع علماء الحنبلية الوهّابية من الخروج عن آرائهما أحياناً.

- إقرار الطّرق الصوفيّة المراعية للعقيدة الصحيحة والسلوك القويم.

إنّ هذا العرض للبنود الرئيسيّة لعقيدة عبدالله بن محمّد بن عبدالوهّاب، يستدعي بعض الملاحظات. فبادئ ذي بدء، يدلّ هذا العرض على أنّ خليفة ابن عبدالوهّاب قد تبنّى مبدأ أخلاق المسؤوليّة للحفاظ على جوهر دعوة والده، ففي حين استبعد الشيخ، بطريقة أو بأخرى، جميع خصومه ومعارضيه، فإنّ ابنه قد أدرج حركته في إطار فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبما أنّه يستحيل القيام بهذا الواجب إلا داخل الأمّة الإسلاميّة، فإنّ ذلك يعني أنّه يُموضِع الصراعات التي وقعت بين أبيه وخصومه، داخل حوزة الإسلام. وبعبارة أخرى، فإننا لم نعد أمام صراع بين الدّين الحق وبين الأديان الباطلة، بل أمام

---

(٢١) حول هذه المسألة، انظر أيضاً: ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٧، ص ١٧٥ - ١٧٦.

صراع لردّ «الإخوة» الضالّين إلى جادّة الحقّ، وهو ما أعاد مبادئ عبدالله بن محمّد بن عبدالوهّاب، بطريقة غير مباشرة، إلى منطق الدائرة المركزيّة للأمّة التي قال بها أحمد بن تيمية.

لقد رأينا أعلاه أنّ ابن عبدالوهّاب قد أدان التصوّف والطّرق الصوفيّة إدانة تامّة، ولكنّ ابنه عبدالله تنبّه إلى أنّ قبول علماء المنطقة بدعوته، وهم في معظمهم مُرتبطون بشكل أو بآخر بالطرق الصوفيّة، يوجب عليه تقديم بعض التنازلات حول بعض المسائل. فقرّر ردّ الاعتبار للتصوّف، شريطةَ التزام أتباعه بالعقيدة الصحيحة والسلوك القويم.

أتُّهِم الحنابلة الوهّابيّون منذ البداية ـ من قبل الطاعنين عليهم ـ بتقليد ابن تيمية بشكل أعمى، على الرغم من أن هذا الأخير قد أُدين من سائر مذاهب أهل السنّة. ولردّ هذه التهمة، أكّد مرجع المؤسسة الدينية أنّ إجلال الحنبلية الوهّابية لهذا العالم ولتلميذه ابن قيّم الجوزيّة، لا يعني الأخذ بكلّ آرائه. والمؤكّد أنّ كلّ المعايير الفقهيّة والاعتقادية التي وُضعت بعد القرن الثالث للهجرة غير مُلزمة لجميع المدارس الفقهية السنّية، على الأقلّ في المستوى النظري.

وإذا ما بقي عبدالله بن محمّد بن عبدالوهّاب متمسكاً بجوهر الأفكار التي دعا إليها والده، فإنّه اضطرّ، كما سبق أن رأينا، إلى بعض المرونة، على الأقل في المسائل التي تعرّضت للطعون الأبرز، وذلك لمواجهة الوضع الجديد؛ فالإمارة السعودية لم تعد مجرّد كيان محلّي صغير، بل ارتقت بشكل بارز لتشكّل قوّة إسلاميّة معتبرة بفضل الاستيلاء على مكّة. ولم تعد الحنبلية الوهّابية مجرّد ظاهرة هامشيّة، بل غدت واقعًا متعيّناً على مستوى الأمّة. ومن ثمَّ فإنّ مضمونها لم يعد محلّ اهتمام النخب المحليّة وحدها، بل إن قسماً كبيرًا من قادة العالم الإسلامي اهتم بهذه القوّة الصّاعدة.

وفي ذات هذا السياق، أرسل الأمير سعود، بلا شكّ بناء على نصيحة من العلماء الذين استلهموا مرّة أخرى السّيرة النبويّة[٢٢]، وفوداً

(٢٢) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ص ١٢٥٣.

من العلماء[٢٣] وعدّة رسائل[٢٤] إلى مختلف الأمصار الإسلاميّة لشرح عقيدتهم وممارساتهم[٢٥]. كما حرص على ملاقاة أمراء وفود الحجيج القادمين من مختلف الأصقاع الإسلاميّة لتقديم التوضيحات اللازمة بشأن المذهب الذي يناصره، ولطمأنتهم حول مستقبل الحجّ[٢٦].

ويبدو واضحاً أن الحنبلية الوهّابية قد بدأت عملية التمأسس بفضل توسّع سياسي سريع أجبر القيّمين عليها على التعامل مع فاعلين آخرين على الساحة الإسلاميّة؛ وهو ما يعني أن تجربة السلطة الزمنيّة والروحيّة تجبر أكثر الفاعلين تصلّباً على التكيف مع الأوضاع الجديدة. إلا أنّ السّرعة التي توسّعت بها الإمارة السعوديّة، دون أن تكون قد استعدّت كامل الاستعداد، لم تسمح للقيّمين عليها بالمضيّ قدماً في هذا المسار. فقد كانوا على سبيل المثال، صارمين تجاه الدولة العثمانية من خلال معاملة السلطان وكأنّه مجرّد شيخ قبيلة[٢٧]، حيث منعوا واليه والوفد الرسمي من أداء فريضة الحجّ[٢٨] ولم يتراجعوا عن رمي السلطات العثمانية بالشّرك علنا[٢٩]. ولم يكن من الممكن ترك هذا التطاول بلا عقاب، خصوصاً أنّ الرّهانات الرمزيّة التي يمثّلها الحَرَمان الشريفان للدّولة العثمانيّة كانت كبيرة، أو ليس من ألقاب سلاطين بني عثمان لقبُ خادم الحرمين الشريفين؟ إنّ فقدان السيطرة على تلك الأماكن المقدّسة يعني فقدان السلطة الدينيّة التي كان السلاطين العثمانيّون يحاولون إصباغها على أنفسهم

---

(٢٣) الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج ٤، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

(٢٤) انظر رسالة «نموذجيّة» في: ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٣٠٧.

(٢٥) حول مختلف ردود فعل سلطات بعض البلدان الإسلاميّة، انظر:

Arnold Green, «A Tunisian Reply to a Wahhabi declaration: Texts and Contexts», Arnold Green (dir.), In *Quest of an Islamic Humanism*, Cairo, 1984, p. 155-177; David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in the Late Ottoman Syria*, p. 22-23;

محمّد المنصور، **المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدّولة والدّين (١٧٩٢ - ١٨٢٢)**، ص ٢٣٨ - ٢٤٢.

(٢٦) الناصري، **الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى**، ج ٨، ص ١١٩ - ١٢٤.

(٢٧) انظر نصّ الرّسالة في: حسين خزعل، **حياة الشيخ محمّد بن عبدالوهّاب**، ص ٣٧٧ - ٣٧٨.

(٢٨) ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ١، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٢٩) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٣٠٧.

بوصفهم خلفاء للمسلمين في مواجهة التّهديدات الأوروبيّة المتزايدة.

ولئن كان استيلاء نابليون بونابرت على مصر وما واجهته الدولة العثمانيّة من مشاكل على الجبهة الأوروبّية، قد سهّلا توسّع الإمارة السعوديّة، فإنّ انسحاب الفرنسيين من مصر سنة ١٨٠١م ووصول شخصيتين قويتّين وطموحتين وحازمتين، إلى سدّة الحكم في كلّ من إسطنبول والقاهرة، هما السّلطان محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩م) والوالي محمّد علي باشا (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩م)، سيزعزع الكيان السعودي، بل سيهدّد وجوده، وهو ما سيُحدث منعرجاً فعليًا في تاريخ الحنبلية الوهّابية وأفكارها.

ب ـ الانكسار السياسي والتقوقع الديني: أصل مفهوم الولاء والبراء

لئن كان السلطان مصطفى الرابع (١٨٠٧ ـ ١٨٠٨م)، منذ دجنبر ١٨٠٧ قد أمر واليه على مصر محمّد عليّ باشا بتجريد حملة عسكرية لطرد الحنابلة الوهابيّين من الحرمين، فإنّ الحالة غير المستقرة في مصر حالت دون تنفيذ هذا الأمر لمدّة أربع سنوات، ولم يتسنّ ذلك إلا سنة ١٨١١م حين أعاد السلطان محمود الثاني، بعد استتباب النظام في إسطنبول وتدشين إصلاحات سياسيّة وعسكريّة، الطلب من واليه على مصر، وقد تمكن هو أيضًا من ترسيخ حكمه، إزالة هذا الكيان الديني السياسي أوهن شرعيّة الدولة العثمانيّة وأضعف هيمنتها على المنطقة.

وهكذا أطلق محمّد عليّ حملة عسكريّة طويلة ودمويّة ضدّ الحنابلة الوهّابيّين أواخر سنة ١٨١١م تمكّن خلالها من طرد القوّات السعودية من الحرمين، قبل أن تبدأ القوّات العثمانية توغّلها في نجد سنة ١٨١٥م. وقد تطلّب القضاء على الإمارة السعوديّة أكثر من ثلاث سنوات من القتال المحتدم، وتمّ نهب الدرعيّة عاصمة الإمارة وتقتيل مئات الأعيان وترحيل واحد وثلاثين عالمًا ومئتين وخمسين من آل سعود إلى القاهرة أو إسطنبول ليعيشوا تحت الإقامة الجبريّة، أو ليُقتلوا كما حدث مع الأمير عبدالله بن سعود (١٨١٤ ـ ١٨١٨م) مثلاً[٣٠]. وقد تمكّن بعض

---

(٣٠) **خطّي همايون** (مرسوم سلطاني)، ١٩٦٩٨ - أ، ١٦ ماي ١٨١٩، مخطوط مكتبة الملك فهد الوطنية.

النّاجين من المذابح، وخاصّة العلماء منهم[٣١]، من الفرار إلى مناطق مختلفة من شبه الجزيرة العربيّة، في حين استقرّ أغلب سكّان الدرعيّة النّاجين من المذابح في واحة الرّياض[٣٢].

وقد أحدثت وحشيّة الهجوم العثماني رجّة حقيقية في صفوف النخبة الدينيّة الحنبلية الوهّابيّة. وأمام مشهد استسلام السكان دون مقاومة ومفاوضتهم العثمانيّين، بل الانضمام إليهم أملاً في العودة إلى الحالة التي كانت قائمة قبل ظهور الإمارة السعوديّة، شعر علماء بانهيار عالَمهم، بل ذهب الأمر ببعض العلماء إلى الاعتقاد الجازم بأنّ الهجمة العثمانيّة لم تكن سوى عقاب من الله بسبب انتهاك العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في نجد، من ناحية أولى، والانفتاح على الآخر، أي ذاك اللين في بعض المواقف كما سبق أن أشرنا، من ناحية أخرى.

وكان محصّلة كلّ ذلك، بروز إرادة حازمة عند الحنابلة الوهّابيّين لحماية معتقداتهم وهويّتهم، تجسّدت بالخصوص في اعتمادهم فصلاً حاسماً، على الأقل في المستوى الفكريّ، بين الدين القويم والدين الباطل أملاً في إعادة حشد النّاس لصالح قضيّتهم وتجنّب أسوأ النتائج. وانطلاقاً من قناعتهم الراسخة بأن الهجمة العثمانيّة لم يكن يقصد بها سوى القضاء على الدين القويم، طوّر العلماء على امتداد القرن التاسع عشر للميلاد منظومة تمييز، سيعرف لاحقًا، ابتداءً من كتابات عبدالرحمن بن حسن (ت١٨٦٨م) حفيد محمّد بن عبدالوهّاب ومرجع المذهب، باسم عقيدة «الولاء والبراء» (موالاة المؤمنين والبراءة من المشركين)[٣٣].

وفي حين كانت الحرب مستعرة بين القوّات العثمانيّة والقوّات السعوديّة، قام العالم سليمان بن عبدالله (ت١٨١٨م)، وهو أحد أحفاد محمّد بن عبدالوهّاب ومن أشدّ المنافحين عن الإمارة، بإصدار عدد من

(٣١) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٢٠٦ - ٢١٥؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ٣، ص ٣١٩ - ٣٢٣، ص ٣٥٤ - ٣٦٥.

(٣٢) George Sadleir, *Diary of a Journey across Arabia*, p. 65-67.

(٣٣) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١١، ص ٥٥٢.

الفتاوى التي تُنظّم سلوك المسلم، والمقصود هنا الحنبلي الوهّابي تحديداً، تجاه إخوته في الدين وتجاه أعداء الإسلام.

يقرّر سليمان بن عبدالله في فتواه الأولى، أنّ على كل مسلم إظهار العداوة للكفّار، والامتناع عن كلّ توادد معهم. ويَسْري ذلك على الأفراد ـ والحكّام منهم بخاصّة ـ وعلى الجماعة. إنّها براءة جذريّة بين من يرون أنّهم على الدّين الصحيح، وأعدائهم من المنحرفين، أي العداوة والقطيعة التّامتين. وقد رأى سليمان بن عبدالله أنّ كلّ من وادّ كافراً أو مشركاً، أو ساعده بأيّ شكل من الأشكال يكون قد خرج من دائرة الإسلام، فلا يجب على المسلم أن يمنعه خوفُه أو ضعفُه من أداء هذا الواجب، أو يجعلاه يسلك غيره سبيلاً(٣٤).

أمّا في الفتوى الثانية، فقد شرح سليمان بن عبدالله مستنداً إلى أدلّة نصيّة، الرّوابط التي يرى أنّه على المسلم إقامتها مع إخوانه في الدين، فعلى كلّ مسلم، وفقًا لقاعدة الولاء، أن يكون وفيّاً وموالياً ولاء مطلقًا لجميع أعضاء الجماعة. وعليه واجب العون والدعم لهم في كلّ محنة، فالروابط بين المسلمين لا انفصام لها لأنّها قائمة على العقيدة(٣٥)، فموالاة المسلمين هي من أوثق عرى الإيمان حسب تعبير سليمان.

وأخيرًا، ذهب سليمان بن عبدالله في فتواه الثالثة إلى حدّ منع المسلمين، والمقصود دوماً الحنابلة الوهّابيّين، من ارتياد دار الكفر، أي السّفر إلى أراضي الإمبراطورية العثمانيّة، توقّياً لأيّ إفساد محتمل للعقيدة الصحيحة(٣٦).

ونظراً لتعذّر قلب الأوضاع على أرض الواقع، قام سليمان بن عبدالله، متوسّلاً كل ما لديه من سلطة إيديولوجيّة، ببناء عالم افتراضي خطّ فيه حدوداً واضحة وحاسمة بين الدين القويم والدين الفاسد. ورأى أنّ أفضل طريقة للعيش بأمان والحفاظ على الإيمان تقتضي القطيعة التامة مع الكفّار والمشركين، أي سكّان البلدان الإسلاميّة المجاورة،

---

(٣٤) نفسه، ج ٨، ص ١٢١ - ١٤٣.

(٣٥) **مجموعة التوحيد**، ص ١٠٩ - ١٢٢.

(٣٦) نفسه، ص ٤٧ - ٥١.

وهم عنده أصل كلّ فساد في الدّنيا والهلاك في الآخرة[٣٧].

وهكذا توقّفت عمليّة تطبيع وتحول الحنبليّة الوهّابية التي بدأت بعد الاستيلاء على مكّة سنة ١٨٠٦م، بصفة فجائيّة في أعقاب الهجمة العثمانيّة، بل حدث ما هو أخطر وأهمّ، وهو مراجعة سليمان بعض أفكار جدّه. فمحمّد بن عبدالوهّاب، رغم تمييزه بين الدين الصحيح والدين الفاسد، أباح لأتباعه ضرباً من ضروب التقيّة التي تقوم على إخفاء عقائدهم في حال الضعف[٣٨]، كما أباح لهم أيضًا ارتياد أراضي الأعداء، شريطة القدرة على ممارسة دينهم بحريّة، وخاصّة من أجل التّجارة عبر الصحراء التي كانت مورداً اقتصاديًّا رئيسيًّا لمنطقة نجد[٣٩].

والظّاهر أنّه لم يكن لمواقف سليمان في حينها، صدى بين النّاس والحكّام، لانشغال الجميع بضمان حياتهم. فعلى سبيل المثال، وصل الأمر بالأمير عبدالله بن سعود إلى حدّ التّصريح بأنه لم يكن إلا «**عبداً للباب العالي وخادماً أميناً له**»[٤٠]، وذلك بغية إنقاذ سلطته واستقلال أراضيه. ولم يكن لأخلاق اليقين التي سار عليها سليمان بن عبدالله، والمتمثّلة في التطبيق الصارم لما يعتقد أنّه الحقّ دون نظر إلى العواقب، إلا أن تؤدّي إمّا إلى المواجهة المدمّرة أو الانكفاء على الذات.

ولم يكن ما فعله سليمان بن عبدالله، عن قصد أو عن غير قصد، سوى سير على منوال معروف في التاريخ الإسلامي، فمنذ القرن السابع للميلاد، كان الكثير من الجماعات والتيّارات الإسلاميّة، وخاصّة بعض الحركات الشيعيّة والخارجيّة، تأخذ بمبدأ الولاء والبراء مقيمة تمييزاً حاسماً بين الدّين الصّحيح والدين الفاسد، ومحرّمة كلّ اختلاط بالكفّار، أي

---

(٣٧) وينبغي التأكيد على أن هذا الجدل وتلك الصّراعات كانت داخل الإطار الإسلامي ولا تتعلّق البتّة بالأديان الأخرى التي ظلّت إلى حدود القرن العشرين خارجة تماماً عن نطاق اهتمام الحنبليّة الوهّابية. ففي **الدّرر السنيّة** مثلاً، وهو أكبر مجموعة من الفتاوى الحنبليّة الوهّابية، لم يذكر المسيحيون سوى مرّتين، ولا ذكر لليهود فيه مطلقًا.

(٣٨) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٨، ص ١٤٥.

(٣٩) نفسه، ج ٨، ص ١٦١ - ١٦٤.

(٤٠) عبدالرحيم عبدالرحمن، **الدولة السعوديّة الأولى**، ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

بغيرهم من سائر المسلمين[٤١]. ولئن كانت السلطات الدينيّة السنّية بما في ذلك الحنابلة، قد استنكرت منذ القرن التاسع للميلاد ذلك المبدأ باعتباره بدعة[٤٢]، إلا أنّ ذلك لم يمنع استخدامه وإن ببعض الليونة بهدف حمل الناس على ترك الممارسات الدينيّة والاجتماعية التي يُشتبه في أنّها من أصول غير إسلاميّة (يهوديّة ومسيحيّة وزرادشتيّة ومغوليّة، الخ)[٤٣].

وما من شكّ في أنّ عقيدة الولاء والبراء التي أخذت بها بعض التيارات الإسلاميّة في مرحلةٍ أو أخرى من مسارها، إنّما هي مستوحاة من المبدأ اليهودي المعروف بالعزلة (amixia)[٤٤]، أي «**اختيار العيش في بيئة يهوديّة بشكل حصري ودون أيّ تواصل مع المشركين، والرّغبة الجامحة في جعل كلّ اتصال بهم أكثر صعوبة، بل يقارب الاستحالة. وكان واجب الحفاظ على التوحيد الخالص من أيّ شائبة عبر الفصل التامّ بين اليهود والأمم الوثنيّة، مفروضاً دائمًا على اليهود باعتباره شرطًا حيويًّا لليهوديّة نفسها. فأسفار موسى الخمسة تحتوي على العديد من التعاليم التي تقربنا من هذا الهدف، فيما تبدو بقيّة الأسفار، من خلال سرد الأحداث، موضوعةً بِنيّة إثبات أهمّية هذا الواجب وقدسيّتة**»[٤٥]. وقد كان من شأن هذا الخوف من الأغيار خلق «ثقافة الحصار» على حدّ تعبير ماري دوغلاس (Mary Douglas)[٤٦]، أي قيام جماعة أحاط بها العدوّ، بوضع عدد من المعايير والحواجز الفكريّة

---

(٤١) Etan Kohlberg, «Some Zaydi Views on the Companions of the Prophet», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, nº 1, 1976, p. 91-98; le même, «Bara'a in Shi'i Doctrine», *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, vol. 7, 1986, p. 139-175; le même, «Some Imami Shi'i Views on the Companions of the Prophet», *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, vol. 5, 1994, p. 145-175;

ناجية الوريمي بوعجيلة، **الإسلام الخارجي**، بيروت، ٢٠٠٦؛ لطيفة البكّاي، **حركات الخوارج: نشأتها وتطوّرها إلى نهاية العصر الأموي**، بيروت، ٢٠٠١.

(٤٢) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٧٢.

(٤٣) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، بيروت، ١٩٩٩.

(٤٤) حول هذا المفهوم، انظر:

Katell Berthelot, *Philanthrôpia judaica. Le débat sur la 'misanthropie' des lois juives dans l'antiquité*, Leyde, 2003.

(٤٥) Joseph Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après le thalmuds et les autres sources rabbiniques*, p. 76.

(٤٦) Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford, 2001.

لتعيين حدود لا يمكن تخطّيها، ومن ثمَّ تجنّب الذّوبان في الآخر الذي يكون معظم الأحيان أكبر عدداً ومعادياً.

وقد ظلّت ذكرى الرجّة الناجمة عن تدخّل الجيش العثماني وتدميره للإمارة السعوديّة سنة ١٨١٨م، حيّة في خيال القائمين على المؤسّسة الدينيّة الحنبلية الوهّابية طوال القرن التاسع عشر للميلاد. ولم يكن لانبعاث الإمارة السعوديّة في نجد والأحساء منذ ١٨٢٣م لتُغيّر من الوضع شيئاً؛ فقد ظلّ العلماء مسكونين بهاجس التدخل العثماني مرّة أخرى، وهو ما وقع بالفعل مرّتين سنة ١٨٣٨م و١٨٧١م، وبالخوف من فساد الدين القويم نتيجة الاتّصال مع بقيّة ولايات الإمبراطوريات؛ وهو ما أدّى بهم إلى اعتناق بعض أفكار سليمان بن عبدالله من أجل تطوير «ثقافة الحصار» التي من شأنها أن تحفظ المذهب. ولهذا الغرض، دققوا النظر في المواضيع التالية: الهويّة الإسلاميّة للإمبراطوريّة العثمانيّة، وجواز الاستعانة بالكفّار، والحكم الشرعي لمرتاد أرض الشرك، وموقف المؤمنين الذين لا يستطيعون الجهر بما اعتقدوه من الدين الصحيح في دار الكفر. وقد كان على رأس هذا التطوّر الفكري الممتدّ على طول القرن التاسع عشر للميلاد، الحفيد الأصغر لمحمّد بن عبدالوهّاب، عبدالرحمن بن حسن (ت١٨٦٨م)[٤٧] وابنه عبداللطيف (ت١٨٧٦م)[٤٨]، والشيخ حمد بن عتيق (ت١٨٨٩م)[٤٩].

فبالنسبة إلى هؤلاء الثلاثة، كانت الإمبراطورية العثمانيّة معقل الشّركِ وإسقاطِ الحدود الشرعيّة، ومصدر كل الشرور التي يعرفها المسلمون، إنّها نموذج مضادّ بأتمّ معنى الكلمة. فالتدخّلات العسكريّة العثمانية لم تسفر إلا عن الدّمار والخراب، والتشجيع على عودة الممارسات البدعيّة وحالة التفكّك السياسي التي كانت سائدة في نجد وأطرافها قبل دعوة محمّد بن عبدالوهّاب[٥٠]. ولم يقم العثمانيّون إلا بتكرير الفظاعات التي أنزلها المغول بالمسلمين في القرن الثالث عشر للميلاد. هكذا قاس أولئك العلماء بين حالة

(٤٧) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٧٨ - ٩٢؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ١٨٠ - ٢٠١.

(٤٨) نفسه، ص ٩٣ - ١٢١؛ نفسه، ج ٢، ص ٢٠٢- ٢١٤.

(٤٩) نفسه، ص ٢٤٤ - ٢٥٤؛ نفسه، ج ٢، ص ٨٤ - ٩١.

(٥٠) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٨، ص ١٧٩.

نجد في القرن التاسع عشر للميلاد وبين الرجّة التي عاشها جزء من العالم الإسلامي منذ ستّة قرون[٥١]. ويبدو تأثير كتابات ابن تيمية هنا واضحاً. فقد اعتبر ابن تيمية الغزاة المغول، رغم اعتناقهم الإسلام منذ عهد قريب، كفّاراً لفساد عقيدتهم وسلوكهم. أضف إلى ذلك أنّهم كانوا، على حدّ قوله، يشجّعون البدع ويأخذون بأعرافهم بدل أحكّام الشّرع ويسعون إلى غزو بلاد المسلمين ظلماً. من هنا تمّ اعتبار الدولة العثمانية «طائفة كافرة»[٥٢] أو «دولة كُفريّة»[٥٣] ينبغي محاربتها في حال إقدامها على غزو ديار المسلمين، وذلك في إطار جهاد الدفع[٥٤]، وعُدّت موالاتها ارتداداً عن الإسلام[٥٥].

وقد استنتج العلماء ممّا تقدّم، أنّ أي تحالف سياسي مع الدولة العثمانية هو غير شرعي. ومع ذلك، اهتزّ تاريخ الإمارة السعوديّة خلال القرن التاسع عشر للميلاد، بصراعات داخل الأسرة الحاكمة. ففي سبيل الاستيلاء على السلطة أو التفرّد بها، لم يتردّد بعض الطّامحين إلى الحكم في الاتصال بالقوّات العثمانيّة المتمركزة في الحجاز أو جنوبي العراق، وهو ما حصل فعلاً سنتي ١٨٣٨ و ١٨٧١م على سبيل المثال. وقد حثّ علماء الحنبليّة الوهّابيّة على عدم اجتراح مثل هذا الأمر الجلل مهما كانت خطورة الوضع[٥٦]، لكنّهم لم يُكفّروا أبداً من استنجد بالعثمانيين من آل سعود، واكتفوا بلومهم بكلّ «مودّة»[٥٧]. ولعلّ مردّ ذلك هو إدراكهم استحالة استمرار المذهب من غير التحالف مع آل سعود[٥٨]، فتوحيد العقيدة والسلوك يتطلّب وجود سلطة سياسيّة.

---

(٥١) نفسه، ج ١، ص ٤٣٤.

(٥٢) نفسه، ج ٨، ص ٣٥٤، ص ٣٧١.

(٥٣) حمد بن عتيق، **بيان النجاة والفكاك من موالاة المرتدّين وأهل الإشراك**، **مجموعة التوحيد**، ص ٢٤٦.

(٥٤) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٤٣٤؛ ج ٨، ص ٣١٧.

(٥٥) نفسه، ج ٨، ص ٣٢٩ - ٣٤٠. وقد استخدمت الدعاية العثمانيّة خطاباً مشابهاً لتشويه المعتقدات الحنبليّة الوهّابيّة والنيل من حركتهم. انظر مثلاً: عماد عبدالسّلام رؤوف، **العراق في وثائق محمّد عليّ**، ص ١٨ - ٢٠.

(٥٦) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٨، ص ٣٦٤ - ٣٧١، ص ٣٩١ - ٣٩٤؛ ج ٩، ص ٢٤، ص ٥١٢.

(٥٧) نفسه، ج ٩، ص٤٧ - ٥٤.

(٥٨) نفسه، ج ٨، ص ٣٢٤.

أمّا فيما يتعلّق بالسفر إلى الأراضي العثمانيّة، فقد اتّخذ العلماء موقفاً وسطاً بين أفكار سليمان بن عبدالله وتلك التي كانت لمؤسّس المذهب. فباعتبار السفر إلى أرض الكفر، ومهما كانت أسبابه، مؤذن بفساد العقيدة[٥٩]، فقد رأى العلماء ضرورة استيفاء شروط مخصوصة للقيام به تتمثّل في إيمان راسخ، واستعلاء على الكفّار واعتقاداتهم، وإمكان المجاهرة بالإيمان وأداء العبادات الشرعيّة بحرّية[٦٠]. أمّا من لا يلبّي هذه الشّروط، فيعزّر في رأيهم ويبكّت، بل قد يُعاقب حتى يتعلّم كيف يسلك في قابل أمره على الوجه الشّرعي[٦١].

وكان الموضوع الأخير الذي تطرّق إليه العلماء، هو جواز الإقامة في الأراضي التي استولى عليها العثمانيون أو أعادوا الاستيلاء عليها. وفي هذا الصّدد، كرّر العلماء نفس الشروط التي ألزموا بها أتباعهم في السفر إلى بلاد الكفر. وفي حال عدم تحقّق تلك الشّروط كافّة، فإنّ على المؤمن مغادرة بلده والإقامة في الأراضي الحنبلية الوهّابيّة في إطار الهجرة[٦٢] فعلى سبيل المثال، وأثناء الغزو العثماني لنجد سنة ١٨٣٨م الذي انتهى بتعيين أمير تابع على رأسها، هاجر كبار العلماء، وخاصّة عبدالرحمن بن حسن وحمد بن عتيق، من تلك الأراضي لأنّها صارت في حكم أرض الكفر[٦٣].

ومع ذلك، فقد ظلّت جميع هذه المواقف نمطية مثالية فقد كانت على أرض الواقع أقلَّ حدّة وقابلة للتغيّر تبعاً للأحداث، إذ لا ينبغي أن ننسى أنّ أجوبة العلماء كانت مشروطة بسياقها التاريخي وبمتغيّرات نفسيّة وفقهيّة. ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نلاحظ وجود اختلاف في وجهات النظر داخل المؤسّسة الدينية، شأن كلّ جماعة إيديولوجيّة، فيما يتعلّق بجميع أشكال التميّز عن الأغيار وبالموقف من الكفّار، إلخ[٦٤]. بل إنّنا قد نعثر أحياناً على

---

(٥٩) نفسه، ج ٨، ص ٣٩٧ - ٣٠٩.

(٦٠) نفسه، ج، ٨، ص ٣١٢ - ٣١٤، ص ٤٢٤.

(٦١) نفسه، ج ٨، ص ٢٧٥.

(٦٢) نفسه، ج ٨، ص ٢٣٨، ص ٢٦١، ص ٢٧٧ - ٢٩٥، ص ٣٥٤ - ٣٥٩.

(٦٣) ابن بشر، **عنوان المجد**، ج ٢، ص ٧٣؛ عبدالرحمن عبدالرحيم، **محمّد عليّ وشبه الجزيرة العربية**، ج ٢، ص ٢٩٦.

(٦٤) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١٢، ص ١٧٧، ص ٢٦٢.

بعض التّعارضات في آراء نفس العالم في مختلف مراحل مسيرته. فعبداللطيف بن عبدالرحمن آل الشيخ وصم مثلاً الدولة العثمانيّة بالدولة الكافرة المشركة المنافقة في العديد من رسائله وفتاواه إلا أنه لم يتردّد، ضمن رسالة له إلى أحد نظرائه بمكّة، في القول بأنّ تلك الدولة لم تتوان عن حماية وصيانة الحرمين الشريفين منذ القرن السادس عشر للميلاد بغيرة وسخاء، بل إنّه أكّد أنّ عدم الالتزام بالعقيدة الصحيحة والسلوك القويم، في الحرمين الشريفين وغيرهما، ليس ذنب السلاطين العثمانيّين بقدر ما يعود إلى وزرائهم وولاتهم الضالّين المضلّين(٦٥). فالمسألة لم تكن إذن مسألة «عُزلة» و«تفرد»، فعلينا أن نتذكّر أيضًا أن مرجع المذهب الحنبلي الوهّابي هذا نفسه قد عاش أكثر من ثلاثين عامًا داخل الدولة العثمانيّة. فقد تمّ ترحيله سنة ١٨١٨م، وهو ابن ثماني سنوات، إلى القاهرة صحبة أهمّ الشخصيّات الدينيّة وأفراد الأسرة الحاكمة. وحين عاد والده ومعظم كبار الشخصيّات السعوديّة إلى نجد من أجل إعادة بناء الإمارة إلى جانب الأمير تركي بن عبدالله(٦٦)، فضّل عبداللطيف البقاء في مصر لإتمام تحصيله في الأزهر، قبل أن يمضي عدّة أشهر في مكّة المكرّمة وربّما في المدينة المنوّرة أيضاً، في طريق عودته إلى نجد. ويبدو أنّ إقامته ثلاثين سنة كاملة في بلاد «المشركين» لم تُسبّب له أيّ حرج، إذ لم يقم على ما يبدو بتبنّي مجمل العقائد الحنبليّة الوهّابيّة إلا بعد عودته إلى بلاده؛ كي يحمل إرث العائلة ويحفظ وحدة المؤسّسة الدينيّة التي قُدّر له قيادتها.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ القطيعة مع الدّين الباطل والتقوقع على الذات لم يكن ليعني أنّ المؤسّسة الحنبلية الوهّابية كانت منعزلة عن العالم، بل العكس هو الصّحيح، فقد دخل شيوخ المذهب في صراع فكري ضدّ خصومهم طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد. فقد تناقلت مختلف المؤسّسات العلميّة المعارضة للدّعوة بالمنطقة، عدداً من الكتابات التي كانت موجّهة ضدّها وتشوّه تعاليمها بصفة منسّقة. وقد كانت المحاور المطروقة، في الغالب، متشابهة بقطع النّظر عن اختلاف الانتماءات

---

(٦٥) نفسه، ج ١٤، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٦٦) التحق والده عبدالرحمن بن حسن آل الشيخ بنجد سنة ١٨٢٦ ليغدو مرجع المؤسّسة الدينيّة.

السياسيّة أو الدينيّة لأصحابها. ففضلاً عن المطاعن التقليدية التي رُميت بها حنبليّة القرون الوسطى (التجسيم، الغلوّ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلخ)، فقد اتّهِم الحنابلة الوهّابيّون بالمذهبيّة الضيّقة، وبتمثيل نسخة محدثة من الخوارج والقرامطة، وأخيراً بأنّهم إقصائيّون وضيّقو الأفق. وللردّ على هذه الاتّهامات التي عدّت من المفتريات، قام عبدالرحمن بن حسن وابنه عبداللطيف وتلميذه حمد بن عتيق، بتَصنيف رُدود اجتهدوا في أن تكون محرّرة في أسلوب تعليمي بسيط، بهدف نقض حُجج خصومهم، ومن ثمّ طرح مواقفهم الاعتقادية والفقهيّة والدينيّة[٦٧].

ت ـ خلق التجانس المذهبي في نجد ووسائله

إذا كانت مقولة الولاء والبراء المتصلّبة قد مكّنت القيّمين على الحنبليّة الوهّابية من رسم الحدود الفكريّة بين الدين الحقّ والدين الباطل بهدف حماية مذهبهم، فإنّهم أدركوا أيضًا أنّ أحد أهمّ أسباب فشل تجربتهم السياسيّة الدينيّة الأولى كان غياب التجانس العقدي النّاتج عن سرعة انتشارها. كما أدركوا أنّ انتشار المذهب في أجزاء كثيرة من شبه الجزيرة، لم يكن إلا سطحيًّا، وذلك بدليل أنّ العلماء الحنابلة التقليديين المعادين لدعوة محمّد بن عبدالوهّاب والمتمسّكين بالتصوّف، لم يحافظوا على مناصبهم فحسب، بل استفادوا أيضًا من الهزيمة السعوديّة لاستعادة مراكزهم ونفوذهم بدعم من القيادات المحلية الطامحة لاستعادة اسقلالها. وحدهما إقليمي العارض والوشم، أي قلب نجد قاعدة الإمارة السعوديّة، وأصبحا «حنبليين وهابيين» بشكل ناجع ودائم.

وقد صاغ العلماء هذه الحقائق بصياغات دينيّة. فكارثة الغزو العثماني بالنسبة إليهم لم تكن إلا تعبيراً عن غضب الله الناتج عن عدم الالتزام الصّارم بالعقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المناطق الخاضعة للإمارة السعوديّة، وعدم القضاء على جيوب الشّرك فيها؛ ولهذا، فلا مندوحة من تدارك الأمر وتجنّب غضب الله المتجدد بتحقيق التجانس الديني في

---

(٦٧) انظر مثلاً: عبدالرحمن بن حسن آل الشيخ، **منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس**، الرياض، ١٩٨٧؛ عبداللطيف بن عبدالرحمن آل الشيخ، **الإتحاف في الرد على الصحاف**، الرياض، ١٩٩٥.

نجد. وللقيام بذلك، كان في مُكنة العلماء التعويل على القوّة القسريّة للإمارة السعودية التي بُعثت من رمادها سنة ١٨٢٣م. وهذا ما تمّ بالفعل حين تمكّن الأمير تركي بن عبدالله (١٨٢٣ ـ ١٨٣٤م)، حفيد محمّد بن سعود، من إجبار القوّات العثمانيّة على التقهقر والانسحاب تدريجيًّا، وليتمكّن في أقلّ من إحدى عشرة سنة، وهي مدّة حكمه، من بسط سيطرته على جميع أنحاء نجد والأحساء. لقد كان عليه، في سبيل توطيد حكمه وإضفاء الشرعيّة على محاولته، الاستفادة ممّا يتمتّع به العلماء من سلطة إيديولوجيّة، وبذلك تكاتفت جهود السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة ليجدا نفسيهما مرتبطين من جديد برباط متين عزّز تحالف آل سعود مع العلماء. ومن هنا، فلا غرابة في أن يغدو كتاب ابن تيمية في **السياسة الشرعيّة** أكثر الكتب قراءة في صفوف نخبة ذلك العصر، ألم يدع مؤلّفه إلى تعاون وثيق بين الأمراء والعلماء من أجل فرض الأصول الثلاثة؟[٦٨].

ولمّا عاد علماء الحنبليّة الوهّابيّة، بعد تفرّقهم بين المنطقة الشرقية لشبه الجزيرة ومصر، بصفة تدريجيّة من منافيهم، واضعين أنفسهم تحت إشراف عبدالرحمن بن حسن، حفيد محمد بن عبدالوهّاب، بعد استقراره في العاصمة الجديدة، الرّياض. ولئن بدأت عمليّة التجنيس الديني على عهد تركي، إلا أنّها لم تتكرّس واقعًا إلا إبّان الحكم المديد لابنه فيصل(١٨٤٣ ـ ١٨٦٥م)[٦٩]. ومن أجل تجسيد الفصل الجذري بين الدين الحق والدين الباطل، بدأ العلماء والأمير بفرض الشريعة من خلال ثلاث طرق متكاملة: السيطرة على المجال العام، وغرس الأفكار الحنبليّة الوهّابية، والقضاء على العلماء الحنابلة التقليديّين.

للسّيطرة على المجال العام، لم يتوان العلماء عن توظيف مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقد أكّد عبدالرحمن بن حسن أنّ هذا الواجب الأساسي هو المعبر إلى النّجاة في الدّارين[٧٠]، فيما وصل الأمر

(٦٨) ابن بشر، **عنوان المجد**، ص ١١٣، ص ٢٣٥.

(٦٩) تولّى الأمير فيصل الحكم مرّة أولى من سنة ١٨٣٤ إلى سنة ١٨٣٨ قبل أن تطيح به قوّات محمّد عليّ باشا. وقد استُبدل بابن عمّه خالد بن سعود الذي اعتبر أكثر ملاءمة.

(٧٠) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٤، ص ٣٨، ص ٤٦.

بخليفته وابنه عبداللطيف إلى حدّ تقديمه على فريضة الجهاد(٧١). وقد قام العلماء والأمراء(٧٢) بحثّ المسؤولين وأهل العلم على فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم بالقوّة في المجال العام، فأجبر النّاس على حضور صلاة الجماعة وعلى إطلاق لحاهم، وتمّ تنظيم الحجّ وإنشاء حلقات للإرشاد، وفرض تطبيق الشّريعة في المعاملات التجارية والامتثال لقواعد اللباس الشرعي، الخ(٧٣). ومن أجل البرهنة على جدّية نهجهم، وضع العلماء عقوبات قاسية للمخالفين، فأوجبوا استتابة من ترك الصلاة كسلاً من غير جحود لها، فإن تاب وإلا قتل كافراً مرتدًّا(٧٤)، كما أوجبوا تحريق البيوت التي يُغلقها أصحابها على أنفسهم عند دخول أوقات الصّلاة(٧٥)، وتغريب من يعارض الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر. وأخيرًا، تكفير من يسخر من العلماء أو المطّاوعة الساهرين على إنفاذ هذه المهمّة، «**فقول القائل: (فقيِّه) أو (عُوَيْلِم) أو (مطَيْوِيع) ونحو ذلك، فإذا كان قصد القائل الهزل، أو الاستهزاء بالفقه، أو العلم، أو الطاعة، فهذا كفر أيضاً، يخرج من الملّة، فيستتاب، فإن تاب وإلا قتل مرتدًّا**»(٧٦).

وعلى إثر انتشار وباء الكوليرا الذي ضرب المنطقة بين سنتي ١٨٥٤ و١٨٥٥ ميلادية، وهي المصيبة التي اعتبرها العلماء تجلّيًا آخر من تجلّيّات الغضب الإلهي، قرّرت السلطات السعودية السياسيّة والدينيّة، بحسب شهادة اليسوعي البريطاني ويليم ج. بالْغريف (William G. Palgrave) الذي زار الرياض سنة ١٨٦٢م أن «**يُشكّل اثنان وعشرون فرداً، يتم اختيارهم من بين أكثر الوهّابيين حماساً(كذا)، مجلساً يعهد إليه الأمير فيصل بصلاحيّات مطلقة قصد استئصال الفساد في الرياض أوّلاً، ومن ثمّة في جميع أنحاء الدولة. وقد تمّ جمع العدد الكافي من المتطوّعين لهذه المهمّة السامية في وقت قصير، وأطلق عليهم إسم (المتديّنة)**(٧٧). **وقد كان هؤلاء يتمتعون بسلطة لم يحلم**

(٧١) نفسه، ج ٨، ص ٣٦٣.
(٧٢) نفسه، ج ١٤، ص ٥١.
(٧٣) مجموعة الرسائل والمسائل النجديّة، ج ٢، ص ١٠.
(٧٤) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٤، ص ٢٠٠.
(٧٥) نفسه، ج ٤، ص ٣٨١.
(٧٦) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٠، ص ٤٢٨.
(٧٧) ظلّت هذه التسمية مستخدمة في نجد إلى حدود عشرينيات القرن الماضي.

أيّ طاغية روماني، في عزّ أيّام الجمهوريّة، أن يملك مثلها في إطلاقيّتها وخروجها عن كلّ رقابة. ولم يقتصر دور أولئك المتطوّعة على كشف المخالفين، بل كانوا يملكون أيضاً، عند الحاجة، سلطة تطبيق العقوبات بأنفسهم. لقد وُضعت الأمّة كلّها، بقضّها وقضيضها تحت رحمتهم، ولا ضوابط للغرامات المفروضة أو الجلد إلا التقييم الشخصي. إنّ عدم حضور الجماعة في الصلوات الخمس، والتدخين، والنّشوق، ومضغ التبغ، ولبس الحرير والذهب، والحديث في المنزل بعد صلاة العشاء أو إضاءة النور به، والغناء، والعزف على آلات الموسيقى، والقسم بغير الله، وباختصار كلّ ما يبدو منه خروجاً عن حرفيّة القرآن وعن التفسير الصارم له من قبل محمّد بن عبدالوهّاب، كلّ ذلك غدا جريمة يُعاقب عليها بشدّة»(٧٨).

إنّ هذا الاقتباس المطوّل من شهادة رجل كان بلا شكّ شاهد عيان، يبيّن كيف دفعت الرغبة في فرض وحدة العقيدة ووحدة السلوك في المجال العام من أجل سعادة الدّارين، السلطات السعوديّة إلى إضفاء الطّابع المؤسّسي على ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وسيكون للسّلطة المتولّدة عن تلك المأسسة، دور أساسيّ في بناء الهويّة الحنبليّة الوهّابية ونشرها، وفي تشكّل المجال العام السعودي، وهو ما سنعود إليه لاحقًا.

ولكنّ جهود العلماء لإنفاذ الشرع في المجال العام لا يمكن أن تنجح دون وعظ وإرشاد متواصلين. ولتفقيه حضر نجد وبدوها، أقنع العلماء الأمراءَ بإرسال أعوان رسميّين تابعين للدّولة «**يأمرون بما أمر الله به ورسوله، من إقامة الصلاة في المساجد في أوقاتها، ويؤدبون من عرف عنه كسل أو ترك أو إهمال، أدباً يردع أمثاله**»(٧٩). وحسب عبدالرحمن بن حسن، فقد كان في كلّ واحة من واحات نجد ما لا يقلّ عن واعظين اثنين، إن لم يكونوا ثلاثة، مكلّفين بتعليم النّاس ما ينبغي أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة(٨٠)، وهذا ما أشار إليه أيضًا الرحّالة

---

(٧٨) William G. Palgrave, *Une année de voyage dans l'Arabie centrale (1862-1863)*, t. II, p. 18-19.

(٧٩) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١٤، ص ٦٧ - ٧٥، ص ١٧٣ - ١٨٦؛ **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، ج ٤، ص ٣٤٣.

(٨٠) نفسه، ج ١٤، ص ٦٧ - ٧٥، ص ٨٦ - ٩٠، ص ١٧٣ - ١٨٦.

البريطاني لويس بلّي (Lewis Pelly) الذي زار الرياض في عام ١٨٦٥ للميلاد[٨١]. ومثلما كان الشأن على عهد محمد بن عبدالوهّاب، فإنّ المواد االتعليمية المستخدمة كانت أساسًا مصنّفاته في العقيدة، ولا سيّما **كتاب التوحيد** وكتاب **الأصول الثلاثة**. ومن أجل توفير تعليم جيّد، اجتهد القيّمون على الحنبليّة الوهّابيّة في تكوين مشايخ من ذوي الكفاءة أوفياء للمذهب بهدف ضمان «**نشر التوحيد بأدّلته، للخاصّة والعامّة**»[٨٢].

وبغرض الحفاظ على نقاء المذهب وقوة المؤسّسة الدينيّة، احتكر آل الشيخ، وهم أحفاد محمّد بن عبدالوهّاب، على ما سنرى لاحقًا، مجال التعليم وذلك بهدف السيطرة على جميع شبكات التنشئة الاجتماعيّة للنّخب الدينيّة. لقد كان على كلّ طالب علم وكلّ شيخ، إن أراد التقدّم في خدمة المذهب، أن يقيم فترة من الزمن في الرياض[٨٣]، وهو ما من شأنه تمكين المؤسّسة من الحفاظ على تلاحمها وهويّتها اللذين تعزّزهما إجراءات التناقل الشفوي للعلوم الشرعيّة.

أمّا المرحلة النهائيّة من عمليّة تحقيق التجانس بين السكّان وتمكين الحنبليّة الوهّابيّة والقيمين عليها من احتكار فضاء المعنى وسبل النجاة في الدارين في عموم نجد، فهي التخلّص من جميع الشخصيات والمؤسّسات المنافسة. وقد كنّا ذكرنا أعلاه أنّ الحنابلة التقليديين المرتبطين بالتصوّف، كانوا قد استفادوا من هزيمة آل سعود سنة ١٨١٨م لمعاودة أنشطتهم الدينيّة، خاصّة في إقليم القصيم شمال غربي نجد. وقد كان أولئك العلماء نشطين في هذه المنطقة لسببين رئيسيّين هما: رغبة الزعماء المحليّين في التّمايز عن الرياض ضماناً لاستقلالهم، والروابط الاقتصادية والثقافية القويّة التي كانت تجمع هذه المنطقة منذ قرون مع كلّ من الشّام والعراق[٨٤].

---

(٨١) Lewis Pelly, *Report on a Journey to Riyadh in Central Arabia*, p. 70.

(٨٢) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٤، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٨٣) حول التّدريس في تلك الحقبة، انظر: البسّام، **علماء نجد**، ج ٢، ص ١١٢، ص ٢٥٠، ص ٢٦٣؛ ج ٣، ص ٥٠٩،؛ ج ٩، ص ٢٣٠؛ ج ٦، ص ١٩٥؛ **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، ج ٤، ص ٤٦٣.

(٨٤) حول ارتباط التجارة بترسّخ الحنبليّة التقليديّة، انظر:

Guido Steinberg, «Ecology, Knowledge and Trade in Central Arabia (Najd) during the Nineteenth and Twentieth Centuries», Madawi Al-Rasheed and Robert Vitalis (dir.), *Counter-*

ولئن قام الأمراء السعوديّون والمؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة باستفراغ الجهد في التخلّص من الإخوة الأعداء، إلا أنّ المصادر المتوفّرة لا تسمح لنا بتتبّع مسار هذه العمليّة بدقّة، وهو ما لا يمنع من تكوين فكرة على درجة مقبولة من الوضوح حول هذه المسألة، بفضل ما سنسوقه من أمثلة.

يتعلّق المثال الأوّل بالشيخ عبدالله أبا الخيل (ت١٨٣٥م) الذي تلقّى تكويناً تقليديًّا في المذهب الحنبلي في مكّة والزبير الواقعة جنوب العراق، ليتقلّد عقب عودته إلى بلاده قضاء عُنيزة بين سنتي ١٨٢٤ و١٨٢٧ للميلاد. ولأنّه كان كارهاً للحنبلية الوهابيّة، فقد ربطته مودّة عظيمة وعلاقات مميّزة بأعدائهم وداوم على مراسلاتهم، وهو ما دفع علماء الحنبلية الوهّابيّة إلى الردّ عليه بالتشكيك في عقيدته ليتمّ طرده فوراً إثر دخول تركي بن عبدالله واحة عنيزة(٨٥). كما شكّكوا أيضًا في قاضي بُريدة سليمان بن مقبل (ت١٨٨٧م) الذي كان أغلب تحصيله عن العالم الصوفي الدمشقي حسن الشّطّي(ت١٨٥٨م)(٨٦) أحد ألدّ خصوم محمّد بن عبدالوهّاب ودعوته. وقد اتُّهم سليمان بتشجيع عبادة الأولياء وما فيها من طقوس بدعيّة، فكان أن عُزل من منصبه دون سابق إنذار(٨٧).

أمّا حالة عثمان بن منصور (ت١٨٦٥م)، فهي أكثر تعقيداً. فقد تلقّى تحصيله الأوّلي على العلماء المحلّيين ليباشر بعدها رحلة علميّة قادته إلى العراق والحجاز قبل أن يعود ليتقلّد القضاء لآل سعود في عدد من واحات نجد(٨٨). وقد غدا محلّ ارتياب بسبب علاقاته مع المؤسّسات المناهضة للحنبليّة الوهّابيّة، وتمّ منع تداول شرحه لكتاب التوحيد لمحمّد

= *Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, p. 83-98;

عبدالعزيز إبراهيم، **نجديون وراء الحدود: العقيلات ودورهم في علاقات نجد العسكرية**، بيروت، ١٩٩٩.

(٨٥) البسّام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ٣٧٠ - ٣٧٧؛ ابن حميد، **السّحب الوابلة**، ج ٢، ص ٦٤١ - ٦٤٤؛ ابن حمدان، **تراجم متأخري الحنابلة**، ص ٩٤ - ٩٥.

(٨٦) Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, p. 65-67.

(٨٧) البسّام، **علماء نجد**، ج ٢، ص ٣٧٣ - ٣٨٠.

(٨٨) البسّام، **علماء نجد**، ج ٥، ص ٨٦ - ١٠٦؛ القاضي، **روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين**، ج ٢، ص ١٠٤ - ١٨.

بن عبدالوهّاب، وكتب القائمون على المؤسّسة الرسمية عدّة رسائل للحطّ من هذا الشّرح وصاحبه[٨٩]. ولكنّهم لم ينتصروا عليه إلا بعد موته حين أمر عبدالرحمن بن حسن بمصادرة مكتبته الخاصة التي تمّ فحص محتوياتها وتطهيرها ممّا يمسّ بنقاء العقيدة الحنبليّة الوهّابيّة[٩٠]. وفي نفس السياق، تمّت مصادرة جميع الكتب المشكوك في مضمونها «البدعي» المتداولة في نجد وإتلافها[٩١].

ولم ينج الزعماء السياسيون للقصيم هم أيضًا من مسعى إحداث التجانس. ففي حين تمّ إعدام أمير بريدة سنة ١٨٦١م[٩٢]، وقد كان ميّالاً إلى علماء الحنابلة التقليديّين ضماناً لاستقلاله، عُهد بواحة عنيزة إلى أسرة كان أغلب منتسبيها من طلبة علماء الحنبليّة الوهّابيّة في الرياض[٩٣].

وقد دفعت حالة الاحتقان هذه العديد من العلماء الحنبليين التقليديين إلى مغادرة نجد، فاستقرّ بعضهم في الحرمين الشريفين كما هو شأن محمّد بن حميد (ت١٨٧٨م) صاحب المصنّف الشهير في تراجم الحنابلة والمفتي الحنبلي في مكّة، فيما لجأ أغلبهم إلى واحة الزبير جنوبي العراق لتغدو من حينها مركزاً للحنبليّة التقليديّة ومعقلاً رئيساً لمعارضة الحنبليّة الوهّابيّة، وصولاً إلى العصر الحديث[٩٤].

ولم يتمكّن علماء الحنبليّة الوهّابيّة من خلال أعمالهم تلك، على الرغم من كونها مدعومة بقوّة السلطة السياسيّة القسرية، من القضاء

---

(٨٩) البسّام، **علماء نجد**، ج ٥، ص ٩٢؛ عبدالرحمن بن حسن آل الشيخ، **المقامات**، الرياض، ٢٠٠٥؛ عبداللطيف بن عبدالرحمن آل الشيخ، ، الرياض، د.ت.

(٩٠) البسّام، **علماء نجد**، ج ٥، ص ٩٥ - ٩٧.

(٩١) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٤، ص ٤٢٥.

(٩٢) نفسه، ج ١٤، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٩٣) **نفسه**.

(٩٤) البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٤٤٩ - ٤٥٦، ص ٤٩٤ - ٤٩٧، ص ٥٢٨ - ٥٣٢؛ ج ٢، ص ٤٠٢ - ٤٠٤، ص ٤٨٢، ص ٥٢٨؛ ج ٤، ص ٤٢٦ - ٢٤٥، ص ٢٩٢ - ٣٠٢؛ ابن حميد، **السّحب الوابلة**، ج ٣، ص ٩٦٩ - ٩٨٠؛ عليّ أبا حسين، **لمحة من تاريخ مدينة الزبير**، الرياض، ٢٠٠٩؛

Uwaidah Al Juhany, *Najd Before the Salafi Reform*, p. 125-126.

المبرم على الحنبليّة المرتبطة بالتصوّف، ولا سيما في بعض واحات القصيم. ولكنّهم نجحوا مع ذلك، بعد عمل دؤوب استمرّ نحو ثلاثين عاماً، في توسيع نطاق هيمنتهم لتشمل أغلب واحات وسط الجزيرة العربيّة، وذلك بفرض المذهب على معظم حضر المنطقة وبعض البدو.

ث ـ أزمة هوية؟ العلماء والبحث عن السلام، والعلم. . . وعن مُخلّص

لم يكن لعمليّة التجنيس تلك أن تكون فعّالة من دون دعم من السلطة السياسيّة. فقد غدت الإمارة، التي لم تكن سوى نتيجة غير منتظرة (effet émergent) لدعوة محمّد بن عبدالوهّاب، ضرورية لحفظ الحنبليّة الوهّابية ونشرها بين حضر نجد في القرن التاسع عشر. وما كان لهذا المذهب الناشئ إلا أن يغدو هامشيًّا أو يندثر في ظلّ تشتّت القائمين عليه في جميع أنحاء المنطقة لولا احتضان ومجهودات الأمير تركي بن عبدالله[٩٥]. فمن دون النظام السياسي إذن، يغدو إنفاذ العقيدة الصحيحة والسلوك القويم أمراً مستحيلاً. وقد أدرك العلماء الأهميّة الكبرى لجهاز الدولة في تحقيق مشروعهم الإنقاذي، ولذلك وظّفوا كلّ ما لديهم من سلطة إيديولوجيّة في خدمة الإمارة السعوديّة.

وعلى غرار حنابلة العصر الوسيط، دعا عبدالرحمن بن حسن وابنه عبداللطيف إلى الانصياع المطلق لسلطة آل سعود باعتبارهم الدّعامة الوحيدة للدّين الحقّ. ومن ثمّ، أدانا بشدّة كلّ معارضة لهم[٩٦]، ودعيا، على خطى ابن تيمية وابن القيّم، إلى تعاون وثيق بين الرعيّة والرّاعي يقوم على النّصح والموعظة الحسنة؛ لذلك لم يتوان العلماء على إضفاء الشرعيّة على سلطة الأمراء السعوديين، ولا سيما الأمير فيصل الذي أظهر احتراماً عميقاً لمبادئ الشريعة، عبر منحهم ألقاب إمام المسلمين أو الإمام أو خليفة سيّد المرسلين أو الخليفة[٩٧]؛ وهو ما أضفى صبغة إيمانيّة على جميع أعمال أولئك الأمراء

---

(٩٥) ويمكننا أن نجري نفس الحكم على آل سعود. فمن دون الدعم الإيديولوجي للعلماء، لن تكون لهم سوى سلطة تقليديّة سخيفة على غرار سلطة بقيّة الزّعماء المحليّين.

(٩٦) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٩، ص ١١- ١٤، ص ٢٩؛ **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، ج ٢، ص ٣ -١٣؛ ج ٣، ص ٦٢ - ٦٣، ص ٤٠، ص ٣٨.

(٩٧) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١٤، ص ٧٧، ص ٨٤ - ٨٥.

السياسيّة منها والعسكريّة. ومن هنا، وصفت العمليّات العسكريّة الهادفة إلى إخضاع القبائل البدويّة لسلطة آل سعود، جهاداً[٩٨].

وبوفاة الأمير فيصل في عام ١٨٦٥م، انتكست هيمنة الخطاب الحنبليّ الوهّابي مجدّدًا في نجد وما جاورها. ولكنّ الخطر لم يصدر هذه المرّة عن الدولة العثمانيّة، بل انبثق عن قلب النظام السياسي السعودي. بالفعل، فقد أثبتت البنية السياسيّة التي وضعها فيصل هشاشتها، وذهابها بذهابه، حيث اندلعت إثر وفاته حروب بين أبنائه وأحفاده، لم تتوقّف طيلة ربع قرن. ومن المؤكد، أنّ ارتقاء ابنه عبدالله (١٨٦٥ ـ ١٨٧١، ١٨٧١ ـ ١٨٧٣، ١٨٧٦ ـ ١٨٨٩) سدّة الحكم كان شرعيًّا بوصفه وليًّا للعهد، لكن أخاه سعوداً (١٨٧١، ١٨٧٣ ـ ١٨٧٥) سرعان ما نازعه ذلك الحقّ. وبعد عدّة سنوات من المعارك والتحالفات والتحالفات المضادّة، آلت الغلبة إلى سعود. لكنّ عبدالله لم يستسلم، بل واصل مهاجمة الأراضي الخاضعة لشقيقه، وهو ما أضعف بشكل خطير الصّرح السياسي السعودي وسمح للقوى الإقليميّة المجاورة، بما فيها العثمانيّون، والقوى المعادية في الدّاخل، بتوسيع نفوذها في المنطقة. وهكذا استولى العثمانيّون على الأحساء، بينما استعادت مختلف القبائل والواحات استقلالها، ولم يعد للحكّام السعوديّين في معظم أراضي نجد، سوى سلطة اسميّة[٩٩].

ولئن تمكّن عبدالله من استعادة السلطة بعد موت سعود في سنة ١٨٧٥م بعد فترة انتقالية دامت بضعة أشهر حكم خلالها أخوهما عبدالرحمن (١٨٧٥ ـ ١٨٧٦، ١٨٨٩ ـ ١٨٩١) ـ والد الملك عبدالعزيز ـ، لكنّه لم يستطع التغلب على المشاكل السياسيّة الناجمة عن سنوات من التنازع والصراع. فقد كان عليه مواجهة عدد كبير من الطّامحين إلى الحكم من داخل البيت السعودي نفسه، إلى جانب الطامحين إليه من خارجه من بين زعماء القبائل. كما كان عليه التعامل أيضًا مع القوّة الصاعدة في المنطقة: إمارة حائل في شمال نجد بقيادة

(٩٨) نفسه، ج ٨، ص ٩؛ ج ١٤، ص ٩٥، ص ١٠٣، ص ١٠٧، ص ١٦٠، ص ١٦٧.

(٩٩) ابن عيسى، **عقد الدرر**، ص ٥٢ - ٥٧؛ الفاخري، **الأخبار النجدية**، ص ١٨٨ - ١٨٩؛ ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٩، ص ١٥ - ٥٤.

محمّد بن رشيد[١٠٠]. وفي الحقيقة فقد استفاد هذا الأخير من ضعف آل سعود وما ساد في نجد من فوضى كي يوسّع أراضيه ويفرض حمايته على المنطقة. وقد بلغ أمره من القوّة ما مكّنه في نهاية المطاف من الاستيلاء على الرياض في ١٨٨٨م وأسر الأمير عبدالله وأخيه عبدالرحمن. وفي أواخر عام ١٨٨٩م، تمكّن عبدالرحمن من الفرار وحاول استعادة سلطة آل سعود في المنطقة، لكنّه طرد من قبل محمّد بن رشيد في سنة ١٨٩١م لينتقل إلى قطر، ومنها إلى الكويت[١٠١].

وخلال حرب الخلافة بين سليلي بيت آل سعود، اعتمد قادة المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة ذات الموقف المميّز لجميع مدارس الإسلام السني الاعتراف بالأمر الواقع، أي مبايعة الأمير الذي يتمكّن من إخضاع القسم الأكبر من الرعيّة ومن فرض الحدّ الأدنى من النّظام لتسهيل المعاملات الدينيّة والاجتماعيّة، وإضفاء الشرعيّة على سلطته[١٠٢]. فالفتنة تمثّل في الواقع أكثر الأوضاع الاجتماعيّة الدينيّة إثارة للمخاوف في المتخيّل العربي الإسلامي حتّى أيّامنا هذه لما تؤدي إليه من سوء العاقبة في الدارين[١٠٣].

ولكن الوضع السياسي كان أكثر تعقيدا. فمن أجل زيادة فرصهم في الإمساك بزمام السلطة، فإنّ المتنافسين لم يتوانوا، كلّ من جانبه، عن طلب عون العثمانيّين. وللأسباب المذكورة أعلاه، لم يقم العلماء أبداً بتكفير الأمراء السعوديّين، رغم إعلانهم الواضح والقوي تحريم الاستعانة بـ «المشركين»[١٠٤]. إلا أنّ تلك التحذيرات بقيت صرخة في واد، حيث واصل الأمراء التماس الدّعم من العثمانيين، فيما واصل العلماء الاعتراف بسلطتهم مكتفين غالباً بإعلان الأمير المنتصر توبته عن اتّصاله بمن يسمّونهم مشركين

---

(١٠٠) Madawi al-Rasheed, *Politics in an Arabian Oasis: The Rashidi Tribal Dynasty*, Londres, 1991.

(١٠١) ابن عيسى، **عقد الدّرر**، ص ٧٧ - ١٠١؛ الفاخري، **الأخبار النجدية**، ص ١٨٨ - ١٨٩؛ ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٩، ص ٤٤؛ ضاري الرشيد، **نبذة تاريخية عن نجد**، ص ١٠٥ - ١٠٨.

(١٠٢) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٩، ص ١١ - ١٤، ص ٢٩.

(١٠٣) نفسه، ج ٨، ص ٣٢٤؛ ج ٩، ص ١٨.

(١٠٤) نفسه، ج ٨، ص ٣١٩ - ٣٢٧؛ ص ٣٨٥ - ٣٩٣؛ ج ٩، ص ١٧ - ٢٢.

أو كفّاراً[١٠٥]. لقد دفعت أخلاق المسؤوليّة للعلماء الحنابلة الوهّابيّين إذن إلى الاعتراف بالأمر الواقع من أجل إنقاذ أساس الصّرح الديني. ويمكننا أن نلاحظ نفس هذه الذرائعيّة في موقف عبداللطيف بن عبدالرحمن آل الشيخ بخصوص الهجرة الواجبة على من سقطت أراضيهم في يد العدوّ[١٠٦]. فحين غزا العثمانيّون منطقة الأحساء سنة ١٨٧١م، اعتمد هذا العالم في البداية خطاباً حازماً يحظر كلّ اتّصال مع تلك المنطقة ويطلب من الحنابلة الوهّابيّين مغادرة البلاد فوراً[١٠٧]، ليتّخذ في مرحلة ثانية موقفاً مغايراً يشجّع على الاتّصال بالعثمانيّين وبالسكّان المحليّين على أمل التمكّن من «هدايتهم»[١٠٨]، مقلّداً بذلك موقف أحمد بن تيمية الذي كان يدعو داخل معسكرات الجيش المغولي نفسها، وهو جيش كافر في رأيه، بينما كان يستعدّ لمهاجمة الثّغور المملوكيّة في الشّام في بداية القرن الرابع عشر للميلاد.

لكنّ الصراعات على الخلافة بين أبناء آل سعود، وما تسبّبت فيه من إضعاف تدريجي لإمارتهم لصالح القوى المعادية وخصوصًا إمارة حائل، لم تمنع العلماء من تقديم دعمهم غير المشروط للأسرة الحاكمة. فعلى سبيل المثال، حين انفصلت بريدة عن الرياض نحو سنة ١٨٧٦ م، قاموا بتكفير علمائها واعتبروهم أعداء للدّين الحقّ. ثمّ إنّهم ظلّوا مخلصين أوفياء لآل سعود حتّى بعد سقوط دولتهم في ١٨٩١م، رغم المحاولات المتكرّرة لآل الرّشيد في استمالتهم. وقد وصل الأمر إلى حدّ دعوة مرجع المؤسّسة الحنبليّة الوهّابية عبدالله بن عبداللطيف آل الشيخ (ت١٩٢١م) إلى حائل، حيث باشر التدريس، لكنّ ذلك لم يمنعه من الاستمرار في الدعاية لصالح آل سعود؛ ما اضطرّ الأمير إلى أمره بمغادرة عاصمته[١٠٩].

---

(١٠٥) نفسه، ج ٨، ص ١٨ - ١٩.

(١٠٦) من أجل تفاصيل أكثر حول موقف عبداللطيف خلال فترة الأزمة هذه، انظر:

Michael Crawford, «Civil War, Foreign Intervention and the Question of Political Legitimacy: a Nineteenth-Century Sa'ûdî Qâdî's Dilemma», *International Journal of Middle East Studies*, nº 14, 1982, p. 227-248.

(١٠٧) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٨، ص ٣٢٣ - ٣٢٥،ص ٣٣٥ - ٣٤٣، ص ٣٥٣ - ٣٥٥، ص ٣٨٣.

(١٠٨) نفسه، ج ٨، ص ٣٦١؛ **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، ج ٤، ص ٣٨٣.

(١٠٩) البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٢١٥ - ٢٣٠.

ومن جهة أخرى، فقد كان آل رشيد، وهم من الحنابلة التقليديّين(١١٠)، يُقدّمون علماء مذهبهم، لا سيّما في واحات بُريدة وعُنيزة. وقد استفاد هؤلاء من هذه الظروف لشنّ حملة دعائيّة ضدّ الحنبلية الوهّابيّة تميّز من خلالها عالمان. أمّا الأوّل، وهو إبراهيم بن جاسر (ت١٩٢٠م)، فقد اتّهم معارضيه بتكفير كلّ من لم يكن حنبليًّا وهّابيًّا وإخراجه من ملّة الإسلام، وبالتآمر لصالح آل سعود. فكان يزيّن للأمير محمّد بن عبدالله آل رشيد (١٨٦٩ ـ ١٨٩٧م) معاقبتهم(١١١) وأمّا العالم الثاني، وهو عبدالله بن عمرو (ت١٩٠٨م)، فقد بعث برسالة إلى أمير حائل يذكر فيها أنّ علماء الحنبلية الوهّابيّة ليسوا إلا جهلة متكبّرين ومغالين، «**ومذهبهم هذا قد تمكّن في قلوب كثير من النّاس، وحاصله الحكم على سائر البلاد بالكفر، وتحريم السّفر إليها، وتكفير من خالفهم**»، وأنّهم «**عملوا حيلة يريدون التلبيس** [على آل رشيد] **مع الإقامة على ما هم عليه**»، وما خضوعهم الوقتي لسلطة آل الرّشيد إلا حيلة ريثما يأتي من يُحرّرهم من آل سعود(١١٢).

وقد ولّدت هذه الصّراعات السياسيّة والعسكريّة المتواصلة منذ رحيل الأمير فيصل، قلقاً في صفوف النخبة الدينيّة الحنبليّة الوهّابية، ولم يعد في مُكنتهم فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العام بسبب ما يسوده من انعدام الأمن وتكالب الأعداء. وقد تمكّن عبدالرحمن بن حسن (ت١٨٦٨م) حين كان على قيد الحياة، الحدّ نسبيًّا من الخسائر، إذ أرسل أتباعه إلى عدّة مناطق في نجد من أجل تفقيه الناس، وبعث سفراء إلى شيوخ الحضر والبدو لحثّهم على إمضاء أحكّام الشريعة فوق أراضيهم(١١٣). وقد سعى ابنه عبداللطيف إلى الاقتداء به رغم تدهور الأوضاع بسبب تفاقم الصّراعات بين أجنحة الأسرة الحاكمة. وبموت عبداللطيف سنة ١٨٧٦م،

---

(١١٠) George Wallin, *Travels in Arabia*, p. 183-189; Madawi Al-Rasheed, *Politics in an Arabian Oasis*, p. 91-94.

(١١١) ابن عبيد، **تذكرة أولي النّهى والعرفان بأيّام الواحد الديّان وذكر حوادث الزّمان**، ج ٢، ص ٢٧٩؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٢٧٣ - ٢٩٣؛ ج ٤، ص ٣٢٤ - ٣٣٤؛ أبو عبدالرحمن الظاهري، «دنيا الوثائق»، **مجلّة الدرعية**، العدد ٢، ١٩٩٨، ص ٢٦٤ - ٣٢٦.

(١١٢) البسّام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ٣٢٤ - ٣٣٤.

(١١٣) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٨، ص ٨٥ - ٨٨.

انفلق عصر من الفوضى، إذ كان ابنه الشّاب عبدالله (ت١٩٢١م) الذي خلفه على رأس المؤسّسة، بلا ريب، قليل التجربة فلم يستطع صون إرث العائلة. وقد أنفق أكثر من عشر سنين من عمره كي يستطيع توطيد نفوذه واكتساب سمعة طيّبة وهيبة شخصية. وفي تلك الأثناء، كانت سلطة آل سعود تتداعى بسبب صراعات الإخوة، وهو ما كان يخدم القوى المعادية وعلى رأسهم آل رشيد. وقد كان السّكان يعانون من حالة عدم الاستقرار تلك، شأنهم في ذلك شأن علماء الحنبليّة الوهّابية المنزعجين من عدم تطبيق الأصول الثلاثة. ولعلّ ممّا يعكس هذه الأزمة بروز ظاهرتين لافتتين للنّظر، هما السفر إلى خارج نجد لسنين طويلة طلبًا للعلم وهربًا من الفوضى، وانتظار مخلّص.

فباستثناء محمّد بن عبدالوهّاب، وعالمين اثنين آخرين تمّ إيفادهما في بعثة دبلوماسية إلى مصر في أوائل القرن التاسع عشر، لم يحدث أن سافر أيٌّ من علماء الحنبليّة الوهّابيّة إلى الخارج إلا بشكل اضطراري. وقد كان هذا بلا شكّ، حال المُرحّلين إلى مصر بعد إسقاط الإمارة السعوديّة سنة ١٨١٨م، وهو ما سمح آنذاك لعلماء نجد بربط أوّل علاقاتهم مع المؤسّسات العلميّة السنّية الأخرى. وقد استطاع عدد من ذرّية محمّد بن عبدالوهّاب الانتساب إلى الأزهر لاستكمال تحصيلهم العلمي، إذ تعلّم فيه عبدالرحمن بن حسن قبل أن يتولّى التّدريس فيه أيضًا لمدّة ثماني سنين. وفي الأزهر ذاته، تلقّى ابنه عبداللطيف أيضًا تعليمه الأساسي[١١٤]. وقد مكّنت هذه الإقامة الاضطراريّة القيّمين على الحنبليّة الوهّابيّة من إثراء مدوّنتهم العلميّة بأن أدخلوا فيها مصنّفات اعتقادية وفقهيّة لحنبليّة القرون الوسطى لم تكن معروفة في نجد من قبلُ. كما تمكّنوا أيضاً، بفضل علماء القاهرة، من الارتباط الفعلي بالمدارس المصريّة والشاميّة والعراقيّة عبر سلاسل إسناد متّصلة.

أمّا بعد إعادة بناء الإمارة السعوديّة وعودة عبدالرحمن بن حسن إلى نجد سنة ١٨٢٦م، فلم يحدث أن سافر أيّ من علماء الحنبليّة الوهّابيّة

(١١٤) أخذ المذهب الحنبلي الوهّابي عن جدّه لأمّه عبدالله بن محمّد بن عبدالوهّاب رأس المؤسّسة قبل سقوط الإمارة، وعنه ورث مصنّفات المؤسّس.

إلى الخارج طلبًا للعلم. ذلك أنّهم أضحوا يعتقدون، على ما يفهم من خطابهم، بأنّهم يملكون الحقيقة والعلم الحقّ، الأمر الذي يجعلهم في غنى عن السّفر. ولكنّ الوضع تغيّر بعد وفاة عبداللطيف آل الشيخ سنة ١٨٧٦م. فقد أدّت حالة انعدام الأمن التي سادت نجد، بلا شكّ، إلى اضطراب شبكات تلقّي العلم، وهي الظاهرة التي ستتفاقم إثر سقوط حكم آل سعود سنة ١٨٩١م والحكم على شيخ المذهب عبدالله بن عبداللطيف بالنيف إلى حائل، عاصمة آل رشيد. فعندها قرّر عدد من العلماء مغادرة نجد لتلقّي العلم بعيداً عن الفوضى.

وإذا كان بعض العلماء قد قصدوا مواطن العلم التقليديّة، مثل مكّة أو القاهرة، فإنّ منهم من ذهب إلى الهند أيضاً، وهذه وجهة قد تثير الاستغراب للوهلة الأولى، فما الذي يبتغيه عالم حنبلي وهّابي مكفّر للإمبراطوريّة العثمانيّة المسلمة في الهند، وهو بلد متعدّد الأديان وخاضع للحكم البريطاني؟ ومع ذلك فإنّ الجواب سهل: وجود أهل الحديث، الذين كانت حركتهم في الهند، بصورة عامّة، قريبة في عقيدتها من الحنبليّة الوهّابيّة. وبالفعل، فقد كانت هذه الجماعة، التي ظهرت في القرن التاسع عشر للميلاد شمال الهند، تدعو إلى الأخذ الصّارم بالعقيدة الصّحيحة والسلوك القويم من خلال العودة رأساً إلى القرآن والسنّة، وهذا ما أدّى بالنتيجة إلى اعتبارها جميع ممارسات الإسلام الشعبي ضرباً من الشّرك الذي يجب محاربته بجميع الوسائل[١١٥]. ولئن كان الاختلاف بين المذهبين في مستوى العقيدة بسيطاً، فإنّ الشقّة كانت بعيدة بينهما في مسائل الفقه. فإذا كان الوهّابيّون حنابلة، فإنّ أهل الحديث كانوا يدعون إلى تجاوز المذاهب الفقهيّة التي عُدّت كلّها من البدع المستهجنة. إلا أنّ هذا الاختلاف ظلّ هامشيًّا بسبب قول الحنبليّة الوهّابيّة بتقديم العقيدة على الفقه. أضف إلى ذلك، أنّ النجديّين إنّما قصدوا الهند في المقام الأوّل، من أجل الاستفادة من المعرفة الموسوعيّة لأهل الحديث في مجال السنّة النبويّة.

ولكن كيف عرف علماء الحنبليّة الوهّابيّة بوجود أهل الحديث؟

---

(١١٥) *EI2*, t. I, p. 267; Barbara D. Metcalf, *Islamic revival in British India. Deoband 1860-1900*, p.139-153.

يوجد عاملان إضافيّان يسّرا هذا اللقاء، وهما الاتصالات السنويّة التي كانت تتمّ في مكّة خلال موسم الحجّ، والعلاقات التجارية التي كانت لبعض الأسر النجديّة مع الهند. و مهما يكن من أمر، فقد قصد عدد من العلماء، ابتداء من سنة ١٨٨٤م، الهند، قبل أن تتوطّد العلاقات بعد زوال الإمارة السعوديّة وتستمرّ إلى حدود الثلاثينيات من القرن العشرين. وخلال هذه الفترة، ذهب ما لا يقلّ عن سبعة عشر عالمًا للإقامة في الهند للأخذ عن أهل الحديث[١١٦]. وهذا لعمري عدد مرتفع جدًّا، فنجد لم يكن فيها آنذاك أكثر من خمسين من الإطارات الدينية ذات التكوين العالي، إذا ما نحن أخذنا بما تقوله كتب التراجم المتوفّرة. وعلى كلّ فقد كان لبعض العلماء الذين زاروا الهند لإكمال تحصيلهم العلمي، دور بارز في إعادة بناء الإمارة السعوديّة بدءاً من سنة ١٩٠٢م[١١٧].

وهكذا، التحق سعد بن حمد بن عتيق (ت١٩٣٠م) بالهند سنة ١٨٨٤م حيث سيقضي ما يقرب من تسع سنين، بعد تحصيل أولي للعلم تحت رعاية أبيه في نجد. لقد درس في الهند على أهمّ علماء أهل الحديث، وخاصّة زعيمهم بلا منازع صدّيق خان(ت١٨٩٠م)، قبل أن يعود إلى مكّة من أجل الحجّ والاتّصال بأتباع التيّارات العلميّة الهنديّة والمغربيّة والمكّية. وبعد إحياء الإمارة السعوديّة، عُيّن قاضياً للرياض وإمامًا لمسجدها الكبير، ومشرفاً على تعليم أبرز الشخصيّات العلميّة السعوديّة خلال النصف الأوّل من القرن العشرين الميلادي، وعلى رأسهم المفتي الأكبر لاحقًا محمّد بن إبراهيم آل الشيخ (ت١٩٦٩م)[١١٨].

أمّا عبدالله بن محمّد بن عبداللطيف آل الشيخ (ت١٩٢٢م)، فقد

---

(١١٦) البسّام، **علماء نجد**، ج ٣، ص ٣٣٠ -٣٣٥؛ ج ٤، ص ١٣٨ - ١٤٩، ص ٢١٦ - ٢١٧، ص ٢٦٥ - ٢٧٩، ص ٣٩٨ - ٤٠٩، ص ٤٥٧؛ ج ٥، ص ٣٠٥ - ٣٠٧، ص ٣٧٨ - ٣٨٢؛ ج ٦، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

(١١٧) نذكر بالخصوص أشهرهم بين علماء المذهب: إسحاق بن عبدالرحمن آل الشيخ (ت١٩٠١ م)، عبدالله بن بليهيد (ت١٩٤٠ م)، عبدالله العنقري (ت١٩٥٤ م)، عبدالله القرعاوي (ت١٩٦٩ م). انظر: البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٥٥٧؛ ج ٤، ص ٢٦٥ - ٢٧٩، ص ٣٩٨ - ٤٠٩، ص ١٣٨ - ١٤٩.

(١١٨) نفسه، ج ٢، ص ٢٢٠ - ٢٢٧.

اتّبع مساراً استثنائيًّا. فبعد تلقّيه العلم في الرياض على أكبر علماء الحنبليّة الوهّابيّة، طوّح في الآفاق ليغدو رحّالةً بحقّ. ففي سبيل تحصيل العلم ومعرفة الناس، زار الحجاز ومصر وتونس والمغرب والعراق وفارس وأفغانستان والهند، قبل أن ينتهي به الأمر إلى الالتحاق بآل سعود في منفاهم بالكويت، وليصبح واحداً من أخلص رجالهم، وليساهم بطريقة فعّالة في توطين البدو وتعليمهم وبثّ الدعوة في صفوفهم، لينبثق من بينهم لاحقًا جيش الإخوان، وهو ما سنعود إليه بالتفصيل(١١٩).

إنّ الرحلات التي كان يقوم بها علماء نجد إلى مختلف الأصقاع الإسلاميّة، بما في ذلك الهند، إذا ما نزّلناها ضمن سياقها التاريخي القصير المدى، لتعبّر عن رغبة في الفرار من موقف عصيب كان وطنهم يمرّ به آنذاك. كما تعبّر أيضًا عن إرادة لا مراء فيها في اكتساب المزيد من العلوم الشرعيّة. ولكن وضع تلك الرحلات ضمن سياق تاريخي طويل، يكشف عن مدى مساهمة تلك الظاهرة في توسيع المدوّنة الحنبليّة الوهّابيّة واكتساب أوضاعها مزيداً من الشرعيّة، إضافة إلى اكتسابها عمقاً تاريخيًّا من خلال الإجازات العلميّة التي جمعها علماؤها من مختلف الأصقاع. وبهذا، يكون القيّمون على المذهب قد برهنوا، مرّة أخرى، على قدرتهم على التأقلم مع الأوضاع المستجدّة، وذلك بفضل أخلاق المسؤوليّة التي تحلّوا بها في سبيل الحفاظ على رأسمالهم الرّمزي ونفوذهم الإيديولوجي.

أمّا الظاهرة الثانية التي تستحقّ أن نتوقّف عندها، فهي ظاهرة البحث عن مخلّص. فقد كان بعض العلماء على ما يبدو، ينتظرون خاتمة مهدويّة لفورة عدم الاستقرار السياسي التي كانت تعصف بنجد. ولم يكن محمّد بن عبدالوهّاب، رغم تلبّسه لبوساً مهدويًّا، ليزعم أن يكون سوى «مجدّد القرن» الذي يُرسله الله، حسب ما جاء في حديث منسوب إلى النبي، على رأس كلّ قرن هجري لاستعادة الأصول الثلاثة(١٢٠). ومن ثمّ

(١١٩) نفسه، ج ٤، ص ٤٥٧.

(١٢٠) أبو داود، **السنن**، ج ٤، ص ١٥٦. وحول مفهوم «**المجدّد**»، انظر:

Ella Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform": A Study of the Mujaddid Tradition», *Studia Islamica,* nº 70, 1989, p. 79-117.

فقد كان نهجه يستبعد فكرة نهاية العالم. وبالفعل، فإنّ الدّاعية النجدي تبنّى في كتابه **أحاديث في الفتن والحوادث** موقفاً مغرقاً في التقليديّة والتشدّد بشأن شخصيّة المهدي. فهو يرى أنّه لا بدّ في آخر الزّمان من ظهور رجلٍ من أهل البيت يلقب بالمهدي يؤيّد الدّين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون، ويستولي على الممالك الإسلاميّة[١٢١].

ويبدو بخصوص هذه المسألة أنّ أحفاد ابن عبدالوهّاب قد حافظوا على رأيه. فقد كانت الفوضى التي سادت نجد تؤرّق العلماء إلى حدّ أنّ بعضهم، خاصّة من علماء القصيم، كانوا يعتقدون أنّه ما من منقذ للبلاد سوى ظهور المهدي. ومن أجل ذلك، سافر الشيخ عليّ بن نُميّ (ت١٩٤١م)، وقد كان درس في الرياض والهند، إلى السودان من أجل التحقّق من المزاعم المهدويّة لمحمّد أحمد المهدي (ت١٨٨٥م)، وقد وقف هناك على زيف ذاك الادّعاء. ولكنّ ذلك لم يمنعه من مواصلة البحث عن الرجل المبشَّر به. فعند عودته من السّودان في السنة الموالية، أي سنة ١٣٠٠ للهجرة (الأمر الذي يعكس رؤية أخرويّة)، ذهب لزيارة الأمير محمّد بن عبدالله الرشيد، الرجل القويّ في نجد حينها، وأخبره ما يدور على ألسنة علماء السّودان من أحاديث القحطاني الذي سيخرج آخر الزّمان ليسود الناس[١٢٢]، فطبقاً لأحاديث تُنسب إلى النبيّ، رواها البخاري ومسلم، فإنّ أحد القحطانيّين سيحكم الأرض قبل قيام الساعة[١٢٣]. ولمّا كان آل رشيد ينتمون إلى القبائل القحطانيّة، فإنّ زعيمهم لا بدّ أن يكون هو الشخص الموعود. ويبدو، من خلال هذه الانتظارات المهدويّة، أنّ علماء القصيم كانوا يتوقون إلى السلام والاستقرار، مهما كان شخص الحاكم، من أجل متابعة حياتهم الهادئة وأنشطتهم التجارية المجزية.

---

(١٢١) محمّد بن عبدالوهّاب، **أحاديث في الفتن والملاحم**، **الأعمال الكاملة**، ج ٧.

(١٢٢) البسّام، **علماء نجد**، ج ٥، ص ٣٠٥ - ٣٠٧.

(١٢٣) **صحيح البخاري**، الحديث رقم ٣٥١٧، ورقم ٧١١٧، ورقم ٧١٣٩؛ **صحيح مسلم**، الحديث رقم ٢٩١٠.

ولمعلومات أوفر حول شخصيّة القحطاني، انظر: أبو نعيم بن حمّاد، **كتاب الفتن**، ج ١، ص ٤٣١؛ ج ٢، ص ٦٣، ص ٦٧، ص ٢٣٦ - ٢٣٨، ص ٢٤٥ - ٢٥١.

ورغم عدم طعنهم في صحّة الأحاديث النبوية، فإنّ علماء الحنبليّة الوهّابيّة في الرياض كانوا يؤكّدون استحالة أن يكون محمّد بن عبدالله الرشيد هو المهدي أو القحطاني، وذلك لأسباب موضوعيّة بيّنها الشيخ حمد بن عتيق من خلال سَوق كلّ الأدلّة النصّية المتاحة على بطلان تلك المزاعم. فتبعاً لما جاء في أصحّ الأحاديث، فإنّ أساس دعوى القحطاني شرطان مترابطان: خروجه بعد ظهور المهدي[١٢٤]، وتطبيقه الشريعة؛ وهذان شرطان، في رأي ابن عتيق، لا يستوفي الأمير محمّد بن عبدالله الرشيد أيّ منهما، ولا يمكن بالتالي أن يكون القحطاني الذي بشّر النبي به[١٢٥].

وهكذا أبدت المؤسّسة الدينيّة الحنبليّة الوهّابيّة رفضها لعقيدةٍ في المهدي لا تتوافق مع النصوص الشرعيّة، ولكلّ شرعيّة يمكن أن تستمدّها سلطة آل رشيد منها. وبعيداً عن أيّ عقيدة مهدويّة «شاذّة»، فإنّ المؤسّسة إنّما كانت تطمح إلى إعادة بناء الإمارة السعوديّة بكلّ ما أتيت من قوة إيديولوجية بوصفها الضّامن الوحيد لتطبيق الأصول الثلاثة.

---

(١٢٤) لئن كانت هذه أشهر صور المهدي، فإنّ الرؤية السنّية للمخلّص تظلّ ملتبسة. فالأحاديث المنسوبة إلى النّبي تذكر خمس شخصيّات أخرى موعودة ستظهر قبل يوم القيامة لاستعادة النظام والعدالة: اليماني، المنصور، القحطاني، السفياني، وعيسى المسيح.

(١٢٥) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٥٥٨ - ٥٦٣.

(٤)

ولادة مملكة وانبعاث مذهب

أ ـ إحياء وتدعيم الصّفقة التوافقيّة

تحقّق أمل العلماء حين انبرى أحد أحفاد الأمير فيصل بن تركي، وهو عبدالعزيز بن عبدالرحمن، يعيد بناء سلطة العائلة أوائلَ القرن العشرين. فبعد عدّة محاولات فاشلة، نجح سنة ١٩٠٢م في الاستيلاء على الرياض وطرد حامية آل رشيد الصغيرة التي كانت فيها. وكان هذا الانتصار هو الحدث المؤسّس لملحمة سياسيّة وعسكريّة انتهت بإنشاء المملكة العربيّة السعوديّة سنة ١٩٣٢م. ولإدراكه الأهمّية الإيديولوجية للمذهب الحنبلي الوهابي، فقد سارع الملك عبدالعزيز (١٩٠٢ ـ ١٩٥٣م)[١] إلى تجديد التحالف التاريخي الذي ربط أسلافه بالعلماء. وقد تمّ التعبير عن إحياء الصّفقة التوافقيّة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية بلغة المصاهرة، إذ تزوّج عبدالعزيز من ابنة عبدالله بن عبداللطيف آل الشيخ، شيخ علماء المذهب. ومن هذا الاقتران الرّمزي، ولد سنة ١٩٠٦م، فيصل ملك المملكة العربية السعودية بين عامي ١٩٦٤ و١٩٧٥م.

وإنّنا لا نستطيع إلا أن نلحظ هنا، مرّة أخرى، الصّلات المُنتخِبة (affinités électives) التي جمعت بين آل سعود والمذهب الحنبلي الوهابي. فبينما حشد القيّمون على هذا المذهب كلّ مواردهم الرّمزية المتاحة

---

(١) نستخدم مصطلح الملك من باب الاستسهال، فعبد العزيز لم يعتمده لقباً رسميًا إلاّ في عام ١٩٢٦ م. وتعكس الألقاب التي اتّخذها عبدالعزيز تطوّر مسيرته وأفكاره وتحالفاته. فقد تبنّى تباعاً بين سنتي ١٩٠٢ و١٩٣٢ م ألقاب «الإمام» و«الأمير» و«الشيوخ» و«القائم مقام» و«والي السلطان» و«الباشا» و «سلطان»، ليتّخذ أخيراً لقب «الملك».

لمباركة النهج السياسي للملك عبدالعزيز، لاعتقادهم بتفرّد آل سعود بضمان تطبيق الشريعة، فقد وظّف هذا الملك الحريص على إصباغ الشرعية على سلطته، كلّ قوّته القسريّة في سبيل تمكين شركائه الأوفياء من فرض خطابهم الديني ونشره.

ففي مرحلة أولى، قام الملك والعلماء بتوحيد قواهم من أجل توحيد (أو إعادة توحيد) نجد. فبين سنتي ١٩٠٢ و ١٩٠٦م، التحقت أقاليم العارض والوشم والدّلم وسُدير، وهي مناطق خاضعة للحنابلة الوهابيّين من غير منازع، بالدّعوة السعودية[٢]. وعلى عكس ذلك، فضّل إقليم القصيم، حيث ما يزال لعلماء الحنبليّة التقليدية نشاط كبير، البقاء تحت السيادة الاسميّة لآل رشيد[٣]، ليغدو بذلك مسرحاً رئيسيًّا للصّراع بين القوّتين.

وقد وظّف العلماء من أجل مباركة عمل عبدالعزيز وحشد الناس حوله، كلّ ما لديهم من سلطة إيديولوجيّة. فقد كتب عبدالله العنقري (ت١٩٥٤م)[٤]، وهو قاض ومرجع ديني في منطقة سُدير، أنّه «**قد منّ الله على المسلمين بولاية عادلة دينيّة، وهي ولاية إمام المسلمين عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل فيصل، ما زالت رايته منصورة، وجنود الباطل بصولته مكسورة مقهورة، أقام الله به أود الشريعة، وأزال به الأفعال المنكرة الشنيعة**»[٥]. وكان على أهل نجد أن يستجيبوا لنداء قائدها الشرعي وأن ينفروا للجهاد الذي صار فرض عين، من أجل تحرير أرضهم من أيدي الكفّار والمشركين[٦]. وفي هذه السّبيل، استعان العلماء، مرّة أخرى، بمفهوم الولاء (للمؤمنين) والبراء (من الكفار)، ضدّ آل رشيد وأنصارهم في القصيم. واعتبر عبدالله بن عبداللطيف آل الشيخ، أنّ آل رشيد وأنصارهم أشدّ أعداء الدين الحقّ لأنهم طلبوا العون العسكري والمالي من «المشركين العثمانيّين»[٧]. ولذلك، لم يكن يلزم إخراجهم من الملّة فحسب، بل يجب

---

(٢) Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, p.210-221.

(٣) Ibid., p. 221-223.

(٤) البسام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ٢٧٩؛ عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٣٨١-٣٨٣.

(٥) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٨، ص ٤٧.

(٦) نفسه، ج ٩، ص ٦٧ - ٨٢.

(٧) نفسه، ج ١٠، ص ٤٢٩.

قتالهم أيضًا في إطار الجهاد «**ومن لم يعرف كفر الدولة [العثمانيّة]، ولم يفرّق بينهم وبين البغاة من المسلمين، لم يعرف معنى لا إله إلا الله؛ فإن اعتقد مع ذلك أنّ الدولة مسلمون، فهو أشدّ وأعظم، وهذا هو الشكّ في كفر من كفر بالله وأشرك به؛ ومن جرّهم وأعانهم على المسلمين، بأيّ إعانة، فهي ردّة صريحة**»[٨] بل أكّد أنّ «**هؤلاء الذين قاموا في عداوة أهل التوحيد، واستنصروا بالكفّار عليكم، وأدخلوهم إلى بلاد نجد، وعادوا التوحيد وأهله أشدّ العداوة، وهم (الرشيد) ومن انضمّ إليهم من أعوانهم، لا يشكّ في كفرهم، ووجوب قتالهم على المسلمين، إلا من لم يشمّ روائح الدين، أو صاحب نفاق، أو شكّ في هذه الدعوة الإسلاميّة**»[٩]. ذلك أنّ مشروع عبدالعزيز كان، في نظر العلماء، إنهاء الفتنة التي عصفت بنجد منذ عقود، واستعادة الوحدة الدينيّة والسياسيّة[١٠].

وبفضل السلطة الإيديولوجية للقيّمين على المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة وما يتوفّر لها من مسالك متعدّدة، أمكن لها أن تستخدم «**الإكراه النّفسي لضمان تشريعاتها، وذلك من خلال توزيع المكاسب الروحيّة أو الحرمان منها**»[١١]. ومن أجل إقناع النّاس، حشد العلماء جملة من الحجج العاطفيّة والعقلانيّة قامت أساسًا على الوعد (بمنافع ماديّة ومكافآت رمزيّة، إلخ) والوعيد بـ(التكفير، الخسران في الآخرة، نار جهنّم، الفتنة، الخ). وكان احتكار النّفاذ إلى النصوص واحتكار التعليم والثقافة العالمة، يُسهّل من غير شكّ، مهمّتهم. والواقع أنّ المفاهيم والرموز والصّور المروّجة من قبل العلماء، كانت تهيكل القسم الأعظم من المتخيّل الاجتماعي المحلّي؛ الأمر الذي ييسّر لهم التلاعب به بفضل ما لهم من سلطة إيديولوجيّة.

وقد آتى جهد الهيئة الدينية، المشفوع بعمل سياسي عسكري من قبل الملك ومعاونيه، أُكُله بسرعةٍ. فبعد أقلّ من أربع سنوات من الاستيلاء على الرياض، استطاع الملك عبدالعزيز أن يُخضع أغلب أراضي نجد، وبالأخصّ إقليم القصيم. وبعد غزو هذه المنطقة سنة ١٩٠٦م، قرّرت المؤسّسة الدينية

(٨) نفسه، ج ٩، ص ٢٨٩-٢٩٦.
(٩) نفسه، ج ٨، ص ٤٢٢؛ ج ٩، ص ٨٢ - ٨٥.
(١٠) نفسه، ج ٩، ص ٦٧ - ٨٢.
(١١) Max Weber, *Économie et société*, t. I, p. 97.

الرسميّة، برضا الملك ومساندته، أن تفرغ من أمر علماء الحنبليّة التقليديّة إلى الأبد، فقاموا ضدّهم بحملة «تطهير» فعليّة، مستخدمين ثلاث وسائل هي: القتل، والطّرد من المجال العام، والاستقطاب. وكنّا رأينا أعلاه، أنّ عالمًا من واحة بُريدة هو عبدالله بن عمرو، كان من ألدّ خصوم الحنبلية الوهابية وآل سعود، ورسالته إلى الأمير محمد بن عبدالله الرشيد التي نعت فيها العلماء بالجهل والتكبّر والغلوّ، لا تترك أيّ شكّ في طبيعة مشاعره تجاههم. وقد استغل علماء الحنبليّة الوهابية أوّل فرصة بعد استقرار الأوضاع، للتخلّص منه. فأصدروا سنة ١٩٠٨م فتوى بتكفيره وقتله، ليأمر عبدالعزيز بقتله في الحال. ولكنّ هذا القتل يبقى حالة شاذّة لا تعكس سوى وضعيّة مخصوصة يتداخل فيها العداء الديني مع تصفية الحسابات الشخصية. أمّا بقيّة علماء الحنبليّة التقليديّة، فقد أُجبروا على الصمت من خلال الإقامة الجبريّة، والمنع الباتّ من التدريس والكتابة، والتهجير. واستطاعت المؤسّسة الدينية في بعض الأحيان استقطاب بعضهم بعد فترة من الحجر وإعادة تأهيلهم في الرياض[١٢].

ولم تكتف المؤسّسة الدينية بالقضاء النهائي على الحنبليّة التقليديّة، بل عملت أيضًا على تطهير صفوفها من العناصر الذين اعتبرتهم غير موثوقين بسبب مواقفهم السياسية المتذبذبة. فأحمد بن عيسى (ت١٩١١م) تلقّى العلم على أكبر علماء الحنبليّة الوهابيّة بمن فيهم أحفاد محمد بن عبدالوهاب أنفسهم. لكن الفوضى الناجمة عن الصراعات الأخويّة بين أحفاد الأمير فيصل بن تركي أجبرته على غرار العشرات من العلماء، كما رأينا أعلاه، على مغادرة نجد. وقد استقرّ هذا العالم في مكّة ليبدأ من هناك، بموازاة نشاط تجاري مزدهر، الدعاية لمذهبه في أوساط النّخب المحلّية. واستطاع بذلك «هداية» الشريف عَون (١٨٨٢ ـ ١٩٠٥م) أمير مكّة وإقناعه بتدمير أماكن العبادة الشعبيّة والقضاء على الممارسات البدعيّة. كما استطاع أيضًا «هداية» عدد من وجهاء مكّة، منهم محمد نصيف (ت١٩٧١م)، الذي سيلعب دورًا مهمًّا في عملية نشر الحنبليّة الوهابيّة في الحجاز وإدماج هذه المنطقة في الدّولة السعوديّة في النصف الأول من القرن العشرين. ولكن أحمد بن عيسى سيلتحق، لأسباب نجهلها، بآل رشيد بعد غزوهم لنجد

---

(١٢) البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٢٧٣-٢٩٣، ص ٤٠٤-٤١٠؛ ج ٢، ص ٨٩، ص ٢٢٠-٢٢٢، ص ٣٨٣-٣٨٥؛ عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٢٦٠-٢٦٤.

وإحلال الهدوء فيها مؤقّتًا، وسيغدو من مناصريهم ويدخل في خدمتهم، ويتقلّد قضاء سدير. وبما أنّ قبول التعاون مع العدوّ السياسي لآل سعود، كان في نظر القائمين على المذهب خيانةً، فقد كان أوّل ما فعله الملك عبدالعزيز عند دخوله سّدير سنة ١٩٠٦م، هو عزل ابن عيسى عن القضاء[١٣].

لقد كان الانتماء إلى المؤسّسة في بداية القرن العشرين، يفترض إذن، الأخذ الصّارم بالمذهب الحنبلي الوهابي والولاء لآل سعود. وما يزال هذان العنصران، على أيّامنا، ركنين متّصلين لا انفصام بينهما في عقليّة النخبة الدينية في المملكة العربيّة السعوديّة. وكلّ مخالفة لهذا الأمر، هي من قبيل «الخيانة العظمى»، سواء في نظر النظام السياسي أو السلطة الدينيّة. وهذا ما سنعود إليه لاحقًا.

وبالتوازي مع حملات التطهير، قام مسيّرو المؤسّسة، بالاتّفاق دوماً مع السلطة السياسية، بتعيين أشخاص منهم على رأس الخطط الدينية في المناطق التي سيطروا عليها. فعلى سبيل المثال، تمّ تكليف آل سليم، المرتبطين بذرّية محمد بن عبدالوهاب وبالأسرة السعودية، بإعادة فرض هيمنة الخطاب الحنبلي الوهابي في منطقة القصيم، حيث تولّى أقاربهم والموالون لهم وأتباعهم أهمّ المناصب القضائيّة الدينيّة هناك طوال النصف الأوّل من القرن العشرين[١٤]. وبالمثل، تمّ إرسال رجال دين من أهل الكفاءة والثقة إلى المناطق الحضريّة في البلاد التي خضعت لسلطة آل سعود، من أجل ضمان الالتزام بالعقيدة الصحيحة والسلوك القويم[١٥].

وفي ذات السياق، سهرت النخبة الدينية على إعادة تنظيم شبكات التعليم في نجد ومراقبتها، وذلك من أجل أن تكون لها الكلمة الفصل في مجال ما يُحتاج إليه للنجاة في الدارين. وبالفعل، فقد حاول القيّمون على المذهب تعزيز وحدته والتفافه حول آل الشيخ، أحفاد محمّد بن عبدالوهاب. ففي رسالة إلى سكّان نجد ووجهائها، أكّد أهمّ شيوخ الحنبليّة الوهابية «**ما**

---

(١٣) البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٤٣٦-٤٥٢؛ عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٢٦٠-٢٦٤.

(١٤) صالح السليمان العمري، **علماء آل سليم وتلامذتهم وعلماء القصيم**، الرياض، ١٩٨٥، جزءان.

(١٥) البسّام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ٢٦٣.

منّ الله به على أهل نجد في آخر هذا الزمان، ممّا بيّن الله على يد الشيخ محمّد بن عبدالوهّاب، رحمه الله، من معرفة ما بعث الله به رسوله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ من دين الإسلام، والعمل به [...] ثم ذرّيته من بعده، سلكوا على منواله، وأيّدهم الله تعالى بولاة الأمر من آل سعود [...] حتى دخل الناس في دين الله أفواجا، ومحا الله بهم آثار الشرك والبدع والضلالات من نجد [...] ومن المتعيّن علينا، وعليكم لزوم الاقتداء بهم والسلوك على منهاجهم، والاجتهاد في الدعوة إلى ذلك [...] ولا ينبغي لأحد من الناس العدول عن طريقتهم، رحمة الله عليهم، ومخالفة ما استمروا عليه في أصول الدين، فإنه الصراط المستقيم، الذي من حاد عنه فقد سلك طريق أصحاب الجحيم»[١٦]. ولسوف تنعكس إرادة المَرْكزة هذه، على أرض الواقع. فنحو ٩٠ ممّن تعرّفنا إليه من العلماء، سبق لهم الإقامة في الرياض لفترات طويلة متفاوتة من أجل متابعة دروس آل الشيخ وأتباعهم.

ب ـ تغير المواقف بتغير الظروف: الصراع مع الإخوان نموذجاً

تمّ تكريس السنوات العشر الأولى من عهد عبدالعزيز، لتوطيد سلطته وإخضاع أهمّ المراكز الحضرية في نجد. ولكنّه سرعان ما أدرك أنّ الحفاظ على هيمنته الإقليمية، يوجب على وجه الضرورة، إخضاع الأحلاف القبلية البدوية إخضاعاً تامًّا. والحقيقة أنّ هؤلاء ما تركوا فترة من فترات التأزّم والتوتّر إلا واغتنموها من أجل استعادة استقلاليّتهم وتحقيق أكبر قدر ممكن من المكاسب السياسيّة الاقتصاديّة. وهذا ما تمّ مثلاً سنة ١٩١٠م حين ساند تحالف بعض قبائل جنوب نجد تمرّدًا على الملك قام به بعض أبناء عمومته[١٧]. كما كانت الصراعات الدنيويّة بين مختلف القبائل من أجل السيطرة على الموارد الشحيحة للمنطقة، تعطّل الطرق التجارية وتؤذن بانخرام الأمن وعدم استقرار الدولة السعوديّة المنبعثة. ويجب أن نضيف إلى ذلك العامل الدّيني. فقد كانت المؤسّسة الرسميّة الحنبليّة الوهابيّة منذ القرن التاسع عشر للميلاد لا ترى في القبائل سوى تجمّعات مشركة وبدعيّة يتعيّن «أسلمتها» وإنقاذها من الخسران في الدارين.

---

(١٦) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٤، ص ٣٧٣-٣٧٦.

(١٧) أمين الريحاني، **نجد وملحقاتها**، ص ١٩٤-١٩٦.

وفي ظروف غامضة، بسبب شحّة المصادر، برزت فكرة توطين قبائل البدو وإدماجها ثقافيًّا. فبعض المصادر تردّ هذه الفكرة إلى الملك عبدالعزيز، وبعضها الآخر يُرجعها إلى العلماء. وإذا ما كان أصل انبثاق هذه الفكرة محلّ شكّ، فإنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ الشريكين قد ساهما بفاعليّة في تجسيدها. فقد سمحت تلك العملية للنظام السياسي وللسلطة الدينية بمراقبة أفكار القبائل وحركتها عن كثب. فابتداءً من سنة ١٩١٢م، أقامت السلطات مخيّمات حول منابع الماء أطلق عليها اسم الهجر (مفردها هجرة) من أجل توطين التجمّعات البدويّة فيها. واختيار مفردة «هجرة» لتسمية مخيّمات التّوطين تلك، لهو أمر ذو دلالة. فهذا المفهوم يستدعي، في المخيال العربي الإسلامي، طقساً فعليًّا من طقوس العبور: أي الانتقال من حياة الكفر ومجاله والالتحاق للعيش حيث يُطبّق الدين الحقّ. وهنا يتمّ استدعاء السيرة النبويّة مرّة أخرى، من أجل إكساب الفعل شرعية: هجرة النبيّ سنة ٦٢٢م من مكّة إلى المدينة مدشّنًا بذلك مرحلة جديدة من التاريخ الإسلامي.

ولا يجب أن نرى في ظاهرة التوطين هذه، آليّة غير مسبوقة وجديدة، بل إنها على العكس من ذلك متجذرة في التاريخ المديد لشبه الجزيرة العربية. ومنذ الحقبة ما قبل الإسلاميّة، كان يتمّ تيسير عمليّة توطين التجمّعات البدويّة من خلال إقامة أراض محدّدة أو أراض مقدّسة (حرم، حمى، حوطة، إلخ) تشكّل ملاذات آمنة تمكّن البدو من إقامة طقوسهم الدينيّة وإجراء معاملاتهم التجارية ورعي ماشيتهم في أمان. وكان هذا الإجراء، الذي كان أوّل أمره ظرفيًّا إذ لا يدوم إلا بضعة أشهر كلّ سنة، ينتهي في الغالب، بعد مسار متفاوت الطول، بانبثاق مراكز دمج وتثبيت للبدو(١٨). ولعلّ أصالة الهجر تكمن في نقطتين هما اتّساع حجم ظاهرة التّوطين وسرعتها. فما بين عامي ١٩١٢ و١٩٢٦م، تمّ إنشاء المئات من الهجر وتوطين نحو مئة وخمسين ألفاً من البدو فيها. وقد ترافق هذا الإجراء مع عملية غرس للأفكار قامت بها المؤسّسة الحنبليّة الوهابيّة بدعم غير مشروط من الملك عبدالعزيز، من خلال مرحلتين نموذجيتين مثاليتين: المثاقفة والتعبئة.

(١٨) Christian Décobert, *Le Mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, p. 167-173; Hichem Djaït, *La Vie de Muhammad: la prédication prophétique à La Mecque*, p. 177-182.

قامت المؤسّسة الدينية، في مرحلة أولى، بجهود كبيرة لفرض وحدة العقيدة ووحدة السلوك داخل تلك التجمّعات البدويّة. فقد أُرسل إلى الهجر، فاعلين دينيّين يُسمّون المطّاوعة (سنعود لاحقًا إلى معنى هذه المفردة وتاريخها) مكلّفون بالإحاطة بالسكّان وتعليمهم قواعد الدين[١٩] كما قام كثير من العلماء بزيارات متعدّدة إلى مختلف أماكن التوطين بُغية توطيد العلاقات مع القبائل والتّأكّد من جودة التعليم والإحاطة والتثقيف[٢٠]. وكانت الدعائم البيداغوجيّة المستخدمة مغرقة في الكلاسيكيّة إذ لم تتجاوز الكتب الدعوية لمحمّد بن عبدالوهاب وبعض رسائل وفتاوى أبنائه وتلامذته. ويُمكن اعتبار المجموع الذي وضعه سليمان بن سحمان (ت١٩٣٠م)، مثالاً جيداً على المواد التربوية التي كانت تتداول في نجد في بدايات القرن العشرين[٢١].

وكان الهدف من المرحلة الثانية هو حمل البدو حديثي العهد بالتوطّين، على تبنّي الحنبليّة الوهابية واستبطان رؤيتها للعالم. ومن أجل ذلك، تمّ مرّة أخرى، استدعاء مفهوم التمييز بين الدين الحقّ والدين الباطل ثقافيًّا وجغرافيًّا، وذلك من خلال تفعيل عقيدة الولاء والبراء. فعلى سبيل المثال، كان العالم حسن بن حسين آل الشيخ (ت١٩٢١م)، المساهم بنشاط في بناء هجرة الأرطاويّة، وهي واحدة من أهمّ الهجر في البلاد، قد كتب رسالة استعاد فيها كلّ الأفكار الإقصائيّة للقرن التاسع عشر، إذ حرّم فيها كلّ اتّصال سلمي مع أراضي الكفر وساكنيها، خاصًّا بالذكر جنوب العراق والكويت، ولا اتّصال معهم إلا في ميدان القتال في إطار الجهاد[٢٢].

وقد نتج من عمليّة التثقيف والتعبئة، تحوّل القبائل خلال بضع سنين إلى الحنبليّة الوهابيّة. وهو ما يمثّل انتصارًا باهرًا لهذا المذهب وللقيّمين عليه، إذ نجحوا أخيرًا بعد عقود من المحاولات الفاشلة، في تجنيس أغلب منطقة نجد وتوحيدها. وقد كان أكثر رموز هذا النجاح دلالة هو إنشاء جيش من البدو المُوَطّنين المعروف باسم «الإخوان». فهؤلاء

(١٩) البسام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ٢٦٣.
(٢٠) نفسه، ج ١، ص ٢٣١-٢٤١؛ ج ٣، ص ٨١-٨٢؛ ج ٥، ص ٣٤٧؛ ج ٦، ص ٢٧٧.
(٢١) ابن سحمان، **الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية**، القاهرة، ١٩٢٤.
(٢٢) نسخة مخطوط خاصّ في حوزة المؤلّف.

سيساهمون بفاعليّة في عملية بناء الدولة السعوديّة، وفي نشر العقيدة بين عامي ١٩١٤ و١٩٢٧م[٢٣]. ولن نهدف من الصّفحات الموالية من هذا الكتاب إلى تتبّع تاريخ هذا الجيش أو مقاربته سوسيولوجيًّا، وهو ما قام به آخرون باقتدار[٢٤]، بل تحليل موقف المؤسّسة الدينيّة الرسميّة تجاه مواقف بعض قادته الإيديولوجية وتصرّفاتهم.

فبعد سنوات قليلة فقط من إنشاء هذا الجيش، بدأ بعض قادته يأخذون برؤى دينيّة وسياسيّة مغالية، وهو ما ولّد مخاوف لدى السلطتين السياسيّة والدينيّة. وقد تصاعد التوتّر بين قسم من الإخوان والسلطات حول مسألة مركزيّة تتّصل بالهوية: ما هي الحدود الرمزيّة والثقافيّة والجغرافيّة للدين الحقّ؟ وواضح أنّ صياغة هذا السؤال بمفردات دينيّة إنّما تخفي مشاكل اجتماعيّة سياسيّة لعلّ أهمّها الصراع بين الحضر والبدو، والطّموحات الانفصاليّة لبعض شيوخ القبائل، والرّغبات المتّصلة بالترقّي الاجتماعي لبعض رجال الدين المهمّشين[٢٥].

وانطلاقاً من سنة ١٩١٤م، قام بعض قادة الإخوان، من تلقاء أنفسهم، بمهاجمة قبائل البدو في نجد وجنوب العراق والكويت فارضين عليهم إتاوات. وبتكليف من الملك، تولّى العلماء مراسلتهم والإفتاء بالتوقّف الفوري عن تلك الهجمات. فوفقاً للمذهب الحنبلي الوهابي، لا يمكن لغير وليّ الأمر بالجهاد وجمع الضرائب وإقامة الحدود

---

(٢٣) توجد عدّة عوامل أدّت إلى إنشاء هذا الجيش. منها استغلال حماس وحميّة المهتدين الجدد، وتوجيه توتراتهم القبلية الداخليّة وقوتهم العسكريّة نحو عدوّ خارجي، وتوفير الاحتياجات الاقتصادية لهذه المجموعات بدلاً من اعتمادها الغارات.

(٢٤) انظر مثلاً:

John Habib, *Ibn Saud's warriors of Islam: the Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910-1930*, Leyde, 1978; Joseph Kostiner, «On Instruments and their Designers: the Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State», *Middle Eastern Studies*, nº 21, 1985, p. 298-323; Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, p. 227-231 et p. 272-281; Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, p. 62-71;

محمّد جلال كشك، **السعوديون والحلّ الإسلامي**، ص ٥٤٩-٦٩٣.

(٢٥) حول هذه التوتّرات، انظر:

Abdulaziz Fahad, «The Imama vs. the Iqal: Hadari-Bedouin Conflict and the Formation of the Saudi State», Madawi al-Rasheed et Robert Vitalis (dir.), *Counter-Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, p. 35-75.

الشرعيّة[٢٦]. فالتعدّي على الصلاحيات الملكيّة، هو بمثابة انتهاك لأحد المبادئ الأساسية للشريعة ذاتها[٢٧]. وقد نبّه العلماء قادة الإخوان أيضاً، إلى أن لا أحد من الراسخين في العلم المعترف بهم، خاصّةً من ذرية محمّد بن عبدالوهاب، يبيح لهم التعدّي على الأصول الثلاثة. ونصحوهم بألّا يأخذوا بتعاليم الوعّاظ وفتاواهم، إذ «**ليس كل من انتسب إلى العلم، وتزيّا بزيّه، يسأل ويُستفتى وتأمنونه على دينكم**»، فبعضهم غُلاة وجهّال[٢٨]. ونتج عن ذلك عزل العديد منهم من مناصبهم ما بين ١٩١٦ و ١٩٢٠م. وفي نفس تلك الفترة أيضاً، حاولت بعض القبائل قريبة العهد بالتّوطين مغادرة الهجر والعودة إلى حياة البادية، وهو ما عدّه العلماء من الكبائر، بل ضرباً من الرّدّة، لأنّه لن يؤدّي إلا إلى فوضى اجتماعية سياسيّة وإلى تعطيل الشريعة[٢٩]. وفي مقابل ذلك، اعتبر البدو الذين بايعوا عبدالعزيز وارتضوا تعاليم الحنبليّة الوهابيّة من المسلمين الصادقين؛ ولذلك لا تجوز مهاجمتهم ولا فرض الجزية عليهم[٣٠].

كانت الهيئة الدينيّة، بالاتّفاق مع الملك، تأمل في فرض مركزيّة سياسيّة دينيّة عموديّة. فقد كان أعضاؤها يدركون بوضوح أن لا تطبيق للشريعة، سبيل النّجاة في الدّارين، إلا بتوفّر الوحدة والاستقرار السياسيّين. ومن جهة نظر سوسيولوجيّة، فإنّ النخبة الدينيّة كانت تتطلّع، بالإضافة إلى ذلك، إلى المحافظة على تجانس الجماعة ووحدة خطابها الديني، ضماناً لوحدة المؤسّسة والمذهب. وإذا ما كان العلماء لم يدينوا سوى بعض أفعال الإخوان وتعاليم الوعّاظ، فإنّهم أدانوا بشدّة عدم تقيّدهم بأوامر وليّ الأمر؛ ما يهدّد السلطة الإيديولوجية ووحدة الكيان السياسي اللذين يحميانهم. وهذه الفرضيّة هي ما ستصدقه الأحداث القادمة.

إذ على الرغم من مناشدات الملك والعلماء، واصل قسم من الإخوان هجماتهم على التجمّعات البدويّة، بما فيها تلك التي اعترفت

(٢٦) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٨، ص ٤٢١-٤٢٢.
(٢٧) نفسه، ج ١٤، ص ٣٤٥-٣٤٧.
(٢٨) نفسه، ج ٨، ص ٨٢-٨٤.
(٢٩) نفسه، ج ٨، ص ٨٠-٨٢، ص ٤٥٤-٤٥٥.
(٣٠) نفسه، ج ٩، ص ١٢٧-١٣٩.

بحكم عبدالعزيز، دون التعرّض إلى أيّ عقاب، كما حاول بعضهم الآخر العودة إلى حياة البادية. وبالإضافة إلى ذلك، أخذ الإخوان الملكَ بتقديم الحضر عليهم لأسبقيّتهم في دخول الدين الحقّ، وكانوا يرون أنفسهم رعايا من الدرجة الثانية، ومحتقرين من أهل الحضر الذين يتعفّفون حتّى عن مؤاكلتهم[٣١]. وقد أجبر هذا التصعيد، المهدّد بتقويض كلّ سيرورة بناء الدّولة الذي بدأ منذ عقود، الملك على أن يأخذ بزمام الأمور مرّة أخرى. فعقد سنة ١٩١٩م مجلساً دعا إليه أهمّ شيوخ الحنبليّة الوهابيّة من أجل بيان مواقفهم مجدّداً حول جميع تلك المسائل[٣٢].

وقد أصدر العلماء، بين سنتي ١٩١٩ و١٩٢٠م، عدداً من الفتاوى الجماعيّة والفرديّة بسطوا فيها الموقف الرسمي للمؤسّسة، أكّدوا فيها أنّ جميع رعايا الملك عبدالعزيز سواء منهم الحضر أو البدو الموطّنون أو الأعراب، هم مسلمون[٣٣]. وذكّروا أنّ أصول الدين الحقّ هي القرآن والسنّة وأفعال الصحابة وتعاليم المذاهب الفقهية السنّية الأربعة، ولا يُغيّر الاختلاف في بعض الممارسات في هذه المذاهب الأربعة من الأمر شيئاً ما دام الجميع ينتسب إلى عقيدة واحدة هي العقيدة الحنبليّة[٣٤]. ودعوا كلّ الرعيّة إلى الالتفاف حول عاهلهم، وإلى طاعة تعاليم كبار علماء المذهب[٣٥]، مؤكّدين مجدّداً أنّ للملك وحده حقّ إعلان الجهاد وتطبيق الحدود وحماية أهل الذمّة ومهادنة القوى الأجنبية[٣٦]. كما اعتبر العلماء أنفسهم المالك الأوحد للحقيقة في أمور الدين، ولا سبيل للنجاة في الدارين إلا باتّباع تعاليمهم وتنفيذ أوامرهم[٣٧]. وكان من البديهي أن تقابل هذه النتائج برضا الملك الذي جدّد رغبته في تمديد التحالف مع شركائه المخلصين، وذلك من خلال تطبيق الأصول الثلاثة في المجال العام[٣٨].

---

(٣١) نفسه، ج ٧، ص ٤٧٤-٤٧٥.
(٣٢) البسّام، **علماء نجد**، ج ٢، ص ٢٨-٣٢.
(٣٣) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٨، ص ٤٧٤-٤٨٣.
(٣٤) البسّام، **علماء نجد**، ج ٢، ص ٣٢.
(٣٥) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٨، ص ٨٢-٨٤.
(٣٦) نفسه، ج ٩، ص ٩٤-٩٦.
(٣٧) نفسه، ج ١٤، ص ٣٧٣-٣٧٦.
(٣٨) نفسه، ج ١٤، ص ٣٧٧-٣٨٠.

ومن أجل الإمساك فعليًّا بزمام الأمور، وفي سبيل غرس مفاهيم الطاعة والمركزية في نفوس أولئك البدو قريبي العهد بالاستقرار والذين يصعب «ترويضهم»، لم يتردّد عدد كبير من علماء المذهب في الإقامة داخل الهجر الرئيسيّة[٣٩]. فقد قام عبدالله بن عبداللطيف آل الشيخ بنفسه بزيارة عدّة هِجر حيث ألقى دروسه وأشرف على عدد من حلقات العلم سنة ١٩٢٠م[٤٠]. كان النظام السياسي والسلطة الدينية يسعيان إلى توظيف كلّ ما لديهما من نفوذ لتجنّب الانشقاقات في صرح الدّولة السعوديّة[٤١]، في وقت كانت فيه تلك الدّولة تمرّ بمرحلة حاسمة من تاريخها: إنّه الانتقال من إمارة صغيرة لا وزن لها، إلى مصاف قوّة إقليميّة فعليّة، وتحوّل الحنبليّة الوهابيّة من مجرّد ظاهرة محلّية إلى مذهب إسلامي شامل.

وقد بدا، إثر نهاية الحرب العالمية الأولى التي انتهت بانهيار الدولة العثمانيّة وتكرّس هيمنة البريطانيّين على المنطقة، أن لا شيء يستطيع إيقاف حليفهم الملك عبدالعزيز في سبيل تحقيق حلمه. ففي أقلّ من ثماني سنوات، استطاع التغلّب على كلّ خصومه والاستيلاء على القسم الأكبر من شبه الجزيرة العربيّة، بما في ذلك الحرمين الشّريفين بين سنتي ١٩٢٤ و١٩٢٥م. وقد كان هذا السّبب وراء محاولة الملك والعلماء تجنّب الاصطدام بالإخوان الذين تمّ توظيف قوّتهم وتلاحمهم في سبيل إنجاز تلك الملحمة، مستخدمين في ذلك نبرة تصالحيّة توافقية مع أخلاق المسؤوليّة المجنّبة لكلّ فتنة.

وقد تغيّرت الأوضاع بشكل جذري منذ سنة ١٩٢٦م. فباستثناء بعض الغارات العسكرية الموجّهة نحو الجنوب الغربي، التي استمرت حتى منتصف الثلاثينيات بهدف تحقيق الاستقرار على الحدود مع اليمن، فقد توقّفت العمليّات العسكريّة الكبرى التي أدّت إلى إنشاء المملكة السعوديّة تماماً. لقد بلغت الحدود الجغرافيّة والسياسيّة للدين الحقّ آنذاك حدّها الأقصى، وذلك لسبب بسيط هو أنّ الأراضي السعوديّة كانت مطوّقة بالمستعمرات والمحميّات البريطانيّة. وهكذا تحوّل عبدالعزيز، الفاتح الكبير

(٣٩) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٣٨٢؛ القاضي، **روضة الناظرين**، ج ١، ص ٤٠٩.
(٤٠) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٩، ص ١٩٤-١٩٨.
(٤١) نفسه، ج ٩، ص ٣٤٨-٣٥٢.

سابقًا، وبفضل قراءة جيّدة للوضع الجغرافي السياسي للمنطقة وامتلاكه لحسّ عملي فطري، إلى رجل دبلوماسي يهدف إلى المحافظة على مكتسباته. وفي هذا الإطار، قام منذ سنة ١٩٢١م بتوقيع عدد من الاتفاقيات مع السلطات البريطانيّة رسمت الحدود الشماليّة للمملكة الوليدة.

وقد كان لاعتراف الملك، المدعوم من السلطة الدينية، بالحدود الحديثة، وهو ما كان يعني نهاية الجهاد، تداعيات كثيرة على الساحة الداخليّة، خصوصاً على بعض فصائل الإخوان. إذ كان إنهاء الجهاد يعني بالنسبة إليهم انتهاء عهد المداخيل العظيمة التي كانت توفّرها الغنائم والهبات الملكيّة، وتوقّف المكافآت الرمزيّة (المجد، الشرف، الفروسيّة، الخ). كما كان ذلك يعني أيضًا العودة إلى هجرهم ليواصلوا حياة هادئة لكنّها بائسة، في مجالات الفلاحة والتجارة والصنائع. أضف إلى ذلك خيبة الطموحات السياسيّة والاجتماعيّة لنفر من قادة الإخوان، وبالأخصّ فيصل الدويش (ت١٩٣١م) وسلطان بن بجاد (ت١٩٣٤م) وضيدان بن حثلين (ت١٩٢٩م)[٤٢] الذين كانوا يطمحون إلى مناصب سياسيّة وعسكريّة عُليا في الكيان الجديد. لكنّ شيئاً من ذلك لم يحصل؛ لأنّ عبدالعزيز كان يفضّل، مع بعض الاستثناءات، إبقاء النخب المحليّة في مراكزهم القياديّة للانتفاع بنفوذهم ولطمأنة السكان المحليّين. ويجب أن نضيف إلى ذلك أيضًا النزعات الاسقلالية التي لا تزال تراود بعض التجمعّات القبليّة التي لم تتقبّل أبداً مسألة الخضوع لحكم مركزي.

ثمّ يأتي العامل الديني ليتوّج كلّ تلك العوامل، مثيراً للعواطف ومغذّياً لمرارة الإخوان وقادتهم. ففي حين كان العلماء والوعّاظ يصدّعون الأسماع، وفقًا لمبدأ الولاء والبراء، بتحريم كلّ اتصال سلميّ بالمشركين بهدف توطين القبائل البدويّة وتعبئتها، نرى الملك ومستشاريه يقيمون علاقات دبلوماسيّة مع القوى الأجنبيّة ويتسامحون مع «المشركين»، أي مع الطّوائف المسلمة الأخرى الموجودة على الأراضي السعوديّة. وبالفعل، فقد أجاز العلماء إقامة علاقات دبلوماسيّة مع القوى غير المسلمة وتبنّوا على أرض الواقع موقفاً أقلّ عدوانية تجاه غير الحنابلة الوهّابيين من سكّان المملكة. وحين كان قسم من الإخوان يحاول في

(٤٢) هذه الشخصيات كانت تنتمي إلى أكبر زعامات عشائر مطير وعتيبة والعجمان.

بعض المناطق، خاصّة في مكّة، فرض العقيدة الصحيحة ووحدة السلوك باستخدام العنف، فإنّ العلماء استنكروا أفعالهم ودعوهم إلى اعتماد وسائل أكثر ليناً و«حكمة»[٤٣]. وهنا يبدو أنّ بعض الوعّاظ قد يكون استغلّ هذا الموقف ليزيد من حدّة التّوتّر بأن أسرّوا لقادة الإخوان بأنّ الملك لم يعد ملتزماً بالشريعة، وبأنّ أهمّ شيوخ المذهب في المملكة ليسوا سوى منافقين متملقين يسيرون في ركاب سلطة فاسدة[٤٤].

ومهما كان الأمر، فقد قرّر بعض قادة الإخوان القيام بخطوة عمليّة، فاجتمعوا سنة ١٩٢٦م بصفة طارئة في هجرة الأرطاويّة ليعبّروا عن استيائهم وخيبة أملهم من خلال تعداد جملة مآخذ ضدّ الملك والعلماء[٤٥]. ورغم تضمّن تلك المآخذ مطالب سياسيّة واجتماعيّة، إلا أنّه تمّ التعبير عنها بلغة دينيّة، إذ كانت اللغة الوحيدة القادرة على إكساب خطابهم شرعيّة ووضوحاً بوصفها التعبير المهيمن. وسنوجز باقتضاب أهمّ مآخذ الإخوان من خلال النقاط التالية[٤٦]:

١ ـ استخدام التلغراف، وهو من البدع المذمومة.

٢ ـ سفر ابني الملك، سعود وفيصل، إلى بلاد الكفّار، أي مصر وإنجلترا، في حين تحظر الفتاوى كلّ اتصال سلمي مع تلك الدول.

٣ ـ فرض مكوس مخالفة للشّرع على أهل نجد.

٤ ـ السماح لبدو العراق وشرق الأردن، وهم في حكم المشركين، برعي قطعانهم في أراضي المسلمين أي في الأراضي الدولة السعودية.

٥ ـ حظر جميع الأنشطة التجاريّة مع الكويت: فإذا ما كان الكويتيّون كفّاراً، فإنّه يتوجّب إعلان الجهاد عليهم، وإلاّ فليسمح بالتجارة معهم.

٦ ـ التسامح مع الشيعة في المنطقة الأحساء، والحال أنّه ينبغي إمّا إدخالهم إلى الإسلام أو القضاء عليهم.

---

(٤٣) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٤، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٤٤) البسّام، **علماء نجد**، ج ٣، ص ١٠٥-١٠٩؛ ج ٥، ص ٣٢؛ ج ٦، ص ١٧٣-١٧٤.

(٤٥) الزركلي، **شبه الجزيرة في عهد الملك عبدالعزيز**، ج ٢، ص ٤٧٢.

(٤٦) ابن هذلول، **تاريخ ملوك آل سعود**، ص ١٨٥-١٨٦. حافظ وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، ص ٢٢١

٧ ـ تطبيق القوانين الوضعيّة في إقليم الحجاز.

٨ ـ السماح للمصريين بإدخال المحمل(٤٧) إلى داخل الحرم المكّي.

وبإدراك العلماء أنّ مطالب الاخوان يمكن أن تؤدّي إلى حصول تمرّد فعلي يمكنه تعطيل عملية بناء الدولة السعوديّة، قام عبدالعزيز في شهر يناير ١٩٢٧م بالدعوة إلى اجتماع ضمّ النخب الرئيسة في المملكة الفتية، كرّر الملك في ختام مداولاته مرّة أخرى التزامه الصّارم بالشريعة، فيما أصدر العلماء عدّة فتاوى يجيبون فيها، جزئيًّا، على مآخذ الإخوان(٤٨):

١) التلغراف اختراع حديث لا ذكر له في أيّ نصّ شرعي معتبر؛ لذا يستحيل في الحالة الراهنة بيان حكمه.

٢) يجب إلغاء القوانين الوضعيّة المطبّقة في الحجاز فوراً، والاستعاضة عنها بأحكام الشريعة.

٣) يجب تدمير أماكن العبادة الشعبية فوراً، وخاصّة مسجدي حمزة وأبا رشيد.

٤) المُكُوس غير الشرعيّة حرام، وسيكون الملك ممتثلاً للشرع إن هو أسقطها. ولكن عدم قيامه بذلك لا يبرّر عصيانه.

٥) منع المحمل من دخول المسجد الحرام، وتمكين أحد أن يتمسّح به أو يقبّله، وما يفعله أهله من الملاهي والمنكرات. لكنّ الحظر المفروض على دخوله مكّة متروك لتقدير للملك الذي سيعمل وفقًا للمصالح الدبلوماسية للمملكة.

٦) إعلان الجهاد حق حصريّ للملك.

---

(٤٧) منذ القرن الثالث عشر، وحكام مصر يقومون، في إشارة إلى وجودهم الرمزي أثناء الحج وإظهار قوتهم، بإرسال جمل مع أمير الحج يكون مزيّنًا بألبسة مطرّزة بالذهب والجواهر وعليه محمل باذخ. انظر بشأن المحمل:

EI2, t. VI, p. 43; Jacques Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque, XIIIe-XXe siècles*, Le Caire, 1953; Maurice Gaudefroy-Demombyne, *Le Pèlerinage à La Mekke: une étude d'histoire religieuse*, p. 155-161.

(٤٨) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٩، ص ١٧٩-١٨٠؛ حافظ وهبة، **جزيرة العرب**، ص ٢٩٢-٢٩٣.

وإذا كانت هذه الفتاوى، في ظاهرها، تزعم الرّد على المشاغل الزمنيّة والروحيّة للإخوان، فإنّها في الحقيقة لا تفعل أكثر من إعادة تأكيد صلاحيّات النّظام السياسي والسلطة الدينيّة. فبينما تمّ السكوت على سفر ابني الملك إلى الخارج، وعدم التطرّق إلى مسألة فرض العقيدة الحنبليّة الوهّابيّة على السكان، وتأجيل قضيّة الابتكارات التكنولوجيّة، فإنّ مسألتي احترام الأصول الثلاثة والصلاحيّات الملكيّة أثيرتا بقوّة، وبشكل لا لبس فيه. وما التأكيد على أنّ الجهاد لا يُمكن أن يُعلن إلا من قبل الملك، والتحريم الصّريح لأيّ تمرّد مهما كانت أسبابه، سوى تعبير ديني عن إرادة ممركزة ومحتكرة لجميع أدوات الهيمنة الإيديولوجية. لقد كان العلماء يأملون في إنشاء سلطة هرميّة تتعالى على جميع المكوّنات الاجتماعيّة للمملكة السعوديّة الصّاعدة. وقد كان النظام الذي فرضته تلك السلطة القسريّة يسمح لهم بفرض مبادئ ومصالح المؤسّسة الدينيّة الرسميّة ومصالحها في المجال العامّ. ولم يكن العلماء متشدّدين إلا بشأن نقطتين: هما التطبيق الكامل للشريعة، وتدمير أماكن العبادة الشعبيّة؛ فالمؤسّسة الحنبلية الوهّابيّة إنّما كانت تسعى في المقام الأوّل إلى فرض رقابتها على المجال العامّ ومرفق القضاء، من أجل إظهار انتصارها ومدى هيمنتها، قبل أن تفرض في وقت ثان، معتقداتها على السكان المحلّيين. وقد كانت تلك استراتيجيّة فعّالة، وهذا ما سنعود إليه لاحقًا.

ومن أجل تأكيد التزاماته وتعزيز موقفه، قام عبدالعزيز في إبريل ١٩٢٧م بعقد اجتماع ثان حضره المئات من الوجهاء من جميع مناطق المملكة السعوديّة. وقد تمخّض هذا الاجتماع الخارق عن انتصار رمزي فِعلي تمثل في مبايعة الوجهاء لعبدالعزيز مرّة أخرى والمناداة به رسميًّا ملكاً على الحجاز ونجد وتوابعها[٤٩]، ولكنّ أمراً واحداً نغّص هذه الاحتفالات، ألا وهو تغيّب سلطان بن بجاد وأنصاره. وقد بادر العلماء، قائمين في ذلك بدور المتحدث الرسمي الفعلي باسم الملكيّة، بتوبيخهم مذكّرين إيّاهم بمنافع الوحدة السياسيّة والدينيّة من أجل صلاح الدنيا والآخرة، وهو ما يوجب طاعة الملك والعلماء، بوصفهم المالكون للحقيقة حصرًا[٥٠].

---

(٤٩) **أمّ القرى**، العدد ١٢١، ٨ إبريل ١٩٢٧، ص ١.

(٥٠) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٨، ص ٣١-٣٧؛ ج ٩، ص ١٧٥-١٧٩.

ولم يكن لما قام به الملك ولا لخطابات العلماء أن تؤثّر في الإخوان بطريقة دائمة. فبعد أشهر معدودة من التراجع، كرّر الإخوان هجماتهم على جنوب العراق والكويت بين أكتوبر ١٩٢٧ وإبريل ١٩٢٨م. وقد استدعت هذه الهجمات المتتالية تدخّل القوّات الجويّة البريطانيّة بصفة متكرّرة؛ الأمر الذي أزعج عبدالعزيز. فقد كان هذا الأخير يُدرك أنّ الإنجليز يمكنهم التعلّل بتلك الهجمات من أجل التدخّل في شؤون مملكته. ولكنه لم يعزم مطلقًا على استخدام القوّة للتخلص ممّن تمرّد من الإخوان، فقرّر عقد اجتماع جديد في إبريل ١٩٢٨م لردّ زعمائهم عن غيّهم، ولكنّ هؤلاء رفضوا دعوة الملك ووضعوا خطّة لتقاسم الممتلكات السعوديّة، وهي خطّة يعود بمقتضاها أمر الحجاز إلى سلطان بن بجاد، وأمر نجد إلى فيصل الدويش، وأمر الأحساء إلى ضيدان بن حثلين، بل إنهم قاموا بشنّ حملة تشهير ضدّ الملك والعلماء، فاتّهم عبدالعزيز بتعطيل الشريعة والتواطؤ مع الكفّار، ورُمي العلماء بالنّفاق لإخفائهم الحقيقة عن النّاس.

وغدا الصّدام أمراً محتوماً. لكنّ الملك فضّل التريّث لضمان الدّعم الشعبي والتأييد البريطاني. وبحلول مايو ١٩٢٨م، وقّع الملك معاهدة صداقة وتعاون مع ممثل التاج البريطاني اعترف فيه بالاستقلال التامّ للمملكة السعوديّة. وعلى أرض الواقع، واصل الإنجليز توفير جميع ما يحتاج إليه عبدالعزيز من أسلحة وذخيرة. وفي المستوى الداخلي، عبّأ الملك السكّان الحضر في نجد الذين كان قسم كبير منهم يؤيّد آل سعود بقوّة، كما قام باستمالة زعماء القبائل. وقد تُوّجت تلك الجهود بتنظيم جمعيّة عموميّة بدءاً من ٦ دجنبر ١٩٢٨م، وفيها قام وجهاء المؤسّسة الدينيّة في نجد بإعادة التأكيد مرّة أخرى على دعمهم المطلق للملك وإدانتهم الصّريحة لتصرّفات الإخوان[٥١].

وكان أن قرّر عبدالعزيز، مستقوياً بالدعم البريطاني وبولاء النخب المحلّية، أنّه آن الأوان للتخلّص من هذا الكيان المزعج. فبدأ بمساعدة من المؤسّسة الدينيّة في تجنيد قوّات جديدة من سكان الحواضر في نجد، استعداداً للمعركة الحاسمة. ومن جهتهم، أظهر الإخوان تمرّدهم بصفة

---

(٥١) **أمّ القرى**، العدد ٢٠٨، ١٨ دجنبر ١٩٢٨، ص ١-٥.

ضمنيّة من خلال مهاجمة السكان المحليين وفرض الجزية عليهم. ومع توقّع الأسوأ، لم يتخلّ الملك عن أمله في عودتهم إلى الرشد سلمًا. ومن أجل ذلك، أرسل وفداً من العلماء برئاسة عبدالله العنقري (ت١٩٥٤م) وعبدالعزيز الشثري (ت١٩٦٧م)، للتفاوض مع الإخوان، كما استقبل جمعاً من قياداتهم وخاصّة منهم فيصل الدويش. إلا أنّه كان مرّة أخرى على موعد مع الفشل، فتركت المفاوضات مكانها للعمليّات العسكريّة. وقد استلزم الأمر ستّة أشهر من الحملات، كانت معركة السبلة في ٢٩ مارس ١٩٢٩ من أهمّ محطّاتها، لتُنهي القوّاتُ الملكية التمرّدَ الذي تداخل فيه الشعور الديني بالعداء وبالمطالب الاجتماعيّة. وهكذا غدا عبدالعزيز ربّان السفينة الأوحد، ليقوم بعد إقراره السّلم في الجنوب الغربي من المملكة وتجديد التزامه بالحدود التي أنتجتها الحرب العالمية الأولى، بإعلان ولادة المملكة العربية السعوديّة في ١٨ شتنبر ١٩٣٢م[٥٢].

وخلال الصراع بين الملك والإخوان، قامت المؤسسة الحنبليّة الوهابيّة، مرّة أخرى، بتوظيف كامل سلطتها الإيديولوجية للدفاع عن سياسة المملكة وعن مصالحها الخاصّة، الدينيّة منها والدنيويّة. فما بين دجنبر ١٩٢٨ و يناير ١٩٣٠م، أصدر العلماء ما لا يقلّ عن سبعة عشر فتوى جماعيّة وفرديّة تمّ من خلالها استعادة المواضيع الرئيسة المذكورة أعلاه، ولكن بنبرة فخمة طنّانة[٥٣]:

- الدفاع عن النظام الملكي: بالنسبة إلى العلماء، فإنّ هيمنة آل سعود مرادفة للازدهار والأمن والوحدة المُنجية. فلتجنب الفوضى، ينبغي طاعة الملك في كلّ الأمور، لأنّه هو الوحيد االمؤهّل لإدارة شؤون الجماعة. وإن حدث أن أخطأ، فينبغي نصحه سرّاً. ومن ثمّ، يجب احترام صلاحياته السياديّة «إعلان الجهاد، تطبيق الحدود، جمع الزكاة، توقيع الاتفاقيات الدولية والهدنة، الخ».
- الدفاع عن مصالح المؤسّسة: أكّد العلماء أنّهم الوحيدون المؤهّلون شرعاً لتعريف الدين الحقّ وإمضائه، دوناً عن سائر الفئات الاجتماعية الأخرى.

(٥٢) **أمّ القرى**، العدد ٤٠٦، ٢٣ سبتمبر ١٩٣٢، ص ٢-٣.

(٥٣) ابن قاسم، **الدرر السنية**، ج ٥، ص ٢٤٤؛ ج ٩، ص ٨٨-٩٤، ص ١٠٣-١٠٦، ص ١٠٦-١٩٤، ص ٢٠٠-٢١١، ص ٣٤٥-٣٤٨؛ ج ١٤، ص ٣٠٤.

وبوصفهم ورثة الأنبياء، فقد تبنّوا الرأي القائل بأنّ المؤسّسة الدينيّة الرسميّة هي الوحيدة المسؤولة عن إدارة أمور النجاة في الدارين، وانفرادها بمعناها. وانتقدوا بشدّة بعض المطاوعة الذين رأوا فيهم مصدر الشرّ. وبالفعل، فإنّ تعاليم هؤلاء المستندة إلى فهم خاطئ وإلى تعطّش للسلطة، لم تكن فقط سبباً في انحراف قسم من الناس عن الصراط المستقيم، بل كانت أيضًا سبباً في غلوّ جماعة من الإخوان وفي الانشقاقات التي عصفت بالمملكة. كما أنّ الرجوع إلى المدوّنة الحنبليّة الوهابية من دون توسّط العلماء، لا يؤدّي إلا إلى اجتهادات خاطئة.

وتبعاً لما تقدّم، فقد كان على الملك عبدالعزيز التصدّي بالقوّة لجماعات الإخوان والوعّاظ الذين يهدّدون مركزة النظام السياسي والسلطة الدينية وصبغتهما الهرميّة. وبهذا، غدا مبدأ الطاعة أحد المفاتيح المفصليّة في المذهب الحنبلي الوهّابي، إلى أيّامنا هذه. وبالمثل، فإنّ الحفاظ على المذهب وعلى امتيازات القيّمين عليه، وفقًا الأخلاق المسؤولية، دفع بالعلماء إلى إعادة النّظر في صلاحيّة أحد المبادئ الأساسيّة في العقيدة الحنبلية الوهابية، ألا وهو الولاء والبراء. وقد شرح عبدالله العنقري، أحد أبرز علماء نجد خلال النصف الأوّل من القرن العشرين، في فتوى أرسلها للإخوان، بأنّ هؤلاء قد أساؤوا فهم الفتاوى الإقصائيّة التي أصدرها سليمان بن عبدالله آل الشيخ وحمد بن عتيق، وأنّه يجب إعادة وضعها ضمن سياقها التاريخي. فقد صدرت الفتوى الأولى خلال الغزو العثماني الذي انتهى بتدمير الإمارة السعودية سنة ١٨١٨م، فيما صنّفت الفتوى الثانية بعد الاستيلاء على الأحساء من طرف نفس القوّة سنة ١٨٧١م. ولذلك، فإنّ المضمون الفقهي لهذه الفتاوى يستجيب لوضعيّة مخصوصة ولا يمكن بالتالي أن يكون حكمها عامًّا. وفضلاً عن ذلك، فقد ذكّر بأنه من الجائز شرعاً موادعة الكفار ومهادنتهم وتبادل السفراء معهم، دون أن يعني ذلك موالاتهم، وجميع ذلك في إطار سياسة واقعيّة لم يقم الملك عبدالعزيز سوى بتطبيق مقتضياتها[٥٤]. ومثلما يحصل في كلّ الأنظمة، فإنّ العلماء، كما أثبت ذلك ديفيد إيستون (David Easton) باقتدار، يمكنهم «**تنظيم سلوكهم وتغيير**

(٥٤) نفسه، ج ٩، ص ١٥٦-١٦٦.

هيكلتهم الداخليّة، وصولاً إلى حدّ تغيير أهدافهم الأساسيّة»[٥٥] في سبيل مواجهة القيود الخارجيّة والداخليّة التي تهدّد وحدة المذهب وتجانسه. وبعبارة أخرى، فقد تمّ الانطلاق من جديد في عملية تطبيع وتحول جديدة. فإعلان وقف الجهاد، والاعتراف بالحدود [الجغرافية]، والقبول بالعلاقات الدبلوماسيّة، والقبول الضّمني بالآخر (خاصة التيارات الإسلامية الأخرى)، وما إلى ذلك، لم يكن ليعنيَ إلا أمراً واحداً، ألا وهو تحوّل الحنبليّة الوهابيّة من مذهب منغلق إلى مذهب جامع، وهذا ما تفطّن إليه الملك الذي سيحاول تشجيع عمليّة التطبيع وتحول تلك.

ت ـ محاولات تذويب الهوية الحنبليّة الوهّابيّة في التيار الإصلاحي

قدّمت دعاية العثمانيين وأنصارهم صورة سيّئة عن المذهب الحنبلي الوهّابي، ليس في ديار الإسلام فحسب، بل في أوروبّا أيضاً. وقد انتشرت هذه المعلومات المغلوطة انتشارَ النار في الهشيم، منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر للميلاد. وفشلت الأوصاف الأكثر موضوعية التي قام بها عدد من الرحالة والمؤرّخين المسلمين والأوروبيّين في تغيير الأفكار المسبقة التي كانت ترى الحنابلة الوهّابيّين مجرّد أعراب متعصّبين، وجهلة متعطّشين للدّماء.

ولعلم الملك بتلك الأفكار المسبقة التي انتشرت بين معاصريه فقد أدرك، لاسيّما بعد الاستيلاء على مكة والمدينة بين عامي ١٩٢٤ و١٩٢٥م، أن لا شيء غير حملة دعائيّة على نطاق واسع، تستطيع أن تُلمّع صورة المذهب النجدي وأن تعطيه مكانته بين مذاهب الإسلام الأخرى. فقد كان ينبغي طمأنة المسلمين والأوروبيّين مع جعلهم يتقبّلون سلطة آل سعود وهيمنة الحنبليّة الوهّابيّة على شبه الجزيرة العربيّة. ولتحقيق ذلك، استثمر عبدالعزيز مشاعر النخب العربيّة الإسلاميّة وتصوّراتها المثاليّة من أجل إظهار نموذجيّة الدولة السعوديّة. فقدّم نفسه باعتباره الحاكم المسلم المستقلّ الوحيد، وهو ما كان صحيحاً، والمدافع الأوحد عن قضيّة العرب وقيمهم وهويّتهم، مؤكّداً أنّ المملكة السعوديّة النّاشئة هي البلد الوحيد الذي يقيم الشريعة، ويحارب البدع المذمومة المسؤولة، حسب رأيه، عن انحطاط الأمّة. وقد

---

(٥٥) David Easton, *Analyse du système politique*, p. 20.

لاقت تصريحات الملك بسرعة أصداء إيجابيّة عند الكثير من الجماعات العربيّة الإسلاميّة الطامحة إلى تحقيق هذا النموذج الجديد في بلدانها.

وقد سبق قد رأينا تواصل العلاقات بين علماء الحنابلة الوهّابيّين وجماعة أهل الحديث الهنديّة منذ أواخر القرن التاسع عشر للميلاد. وقد توّجت تلك العلاقة بين المؤسّستين بولادة تعاون حقيقي بينهما، إذ قام أهل الحديث الذين كانوا يمتلكون عدداً لا بأس به من المطابع في دلهي وومباي، بإفادة نظرائهم النجديّين من هذا التّقدم التكنولوجي منذ العام ١٨٩١م، وذلك بنشر عدد من أمّهات كتبهم وعلى رأسها، بطبيعة الحال، **كتاب التوحيد** لمحمّد بن عبدالوهّاب. وقد تكّثف هذا التعاون على عهد عبدالعزيز الذي قام بالإنفاق على طباعة عدد كبير من المصنّفات الحنبليّة الوهّابيّة كان أهمّها **تاريخ نجد** لابن غنّام و**مجموعة التوحيد النجديّة** التي جُمعت فيها رسائل وفتاوى أهمّ العلماء وآرائهم الفقهيّة. وقد تمّ إهداء عدد كبير من تلك المصنّفات إلى النّخب المسلمة لتعريفها بحقيقة أصول الدعوة النجديّة بطريقة مباشرة ودون واسطة[٥٦]. ومن جهة أخرى، تصدّى عدد من علماء أهل الحديث للدّفاع عن الحنبليّة الوهّابيّة في كتبهم، وحاولوا أن يُبيّنوا لقرّائهم أنّ المذهب ليس إلا صورة الإسلام النقي الذي كان عليه السّلف الصّالح[٥٧]. وقد آلت حركة الدّفاع والمنافحة هذه إلى أن تتجاوز جماعة أهل الحديث لتشمل الجماعة الإسلاميّة بزعامة أبي الأعلى المودودي (ت١٩٧٩م) أيضاً، حيث صنّف أحد أهمّ معاونيه، وهو مسعود الندوي (ت١٩٥٤م)، سنة ١٩٤٢م، ترجمة لمحمّد بن عبدالوهّاب باللغتين الأرديّة والعربيّة ذات منزع تقريظي، لا تزال ذات شهرة كبيرة وشائعة التداول في مجمل العالم الإسلامي[٥٨].

---

(٥٦) أحمد محمّد الضبيّب، «حركة إحياء التراث قبل توحيد الجزيرة»، **الدّارة**، العدد الأوّل، ١٩٧٥، ص ٤٢-٦١.

(٥٧) محمّد العجمي، **الرّسائل المتبادلة بين جمال الدين القاسمي ومحمّد شكري الألوسي**، بيروت، ٢٠٠١؛

David Commins, *Islamic Reform*, New York, 1990; Itzchak Weismann, «The Naqshbandiyya-khalidiyya and Salafi Challenge in Iraq», *Journal of the History of Sufism*, vol. 4, 2004, p. 229-240; le même, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leyde, 2001.

(٥٨) مسعود الندوي، **محمّد بن عبدالوهّاب مصلح مظلوم ومفترى عليه**، ترجمه من الأرديّة: عبدالعليم البسطاوي، الرياض، ٢٠٠٠.

ومع ذلك، فإنّ ردّ الاعتبار للحنبلية الوهّابيّة قد نهض به أساسا، القيّمون على حركة الإصلاح الإسلامي، ورثة جمال الدين الأفغاني (ت١٨٩٧م) ومحمّد عبده (ت١٩٠٥م). فمنذ العقد الأوّل من القرن العشرين، قام عدد من الشخصيّات العراقيّة والشامية والمصريّة[٥٩] بنشر مقالات وكتب كانت أفكارها المركزية تكرّر حرفيًّا ذات الشعارات التي روّج لها عبدالعزيز[٦٠] فقد دفعت الهزيمةُ المنكرة للعثمانيّين في الحرب العالميّة الأولى واختلاساتُ حسين أمير مكّة وأبنائه وسوء إدارته، بقسم كبير من الإصلاحيّين إلى الارتماء بين أحضان عبدالعزيز، بعد أن غدت المملكة السعودية النّاشئة شعلة الأمل الوحيدة في عالم إسلامي خاضع للقوى الأوروبيّة.

وإذا ما كانت بعض الشخصيّات، مثل محمّد شكري الألوسي (ت١٩٢٤م)[٦١] ومحمد حامد الفقّي (ت١٩٥٩م)[٦٢] ومحبّ الدّين الخطيب (ت١٩٦٩م)[٦٣]، قد لعبت دورًا كبيرًا في عمليّة تطبيع الحنبليّة الوهّابيّة وردّ الاعتبار لها سواء من خلال نشر أمّهات كتبها أو الكتابات التقريظيّة عنها، فإنّ الفضل الأكبر يعود إلى محمّد رشيد رضا (ت١٩٣٥م)، رأسِ حركة الإصلاح الذي سارع بعد سقوط الخلافة إلى إعلان دعمه المطلق للعرش السعودي. فقد قام، من خلال مقالاته في صحيفة الأهرام وبمجلة المنار، وهما وسيلتا الإعلام العربيّتين الأكثر

---

(٥٩) من العراق أعضاء عائلة الألوسي وأتباعهم، ومن الشام جمال الدين القاسمي (ت١٩١٣ م) وعبدالرزّاق البيطار (ت١٩١٦ م) ومحمّد كمال القصّاب (ت١٩١٨ م)، ومن مصر، محمّد رشيد رضا (ت١٩٣٥) ومحبّ الدين الخطيب (ت١٩٦٩ م) ومحمّد حامد الفقي (ت١٩٥٩ م)، وغيرهم. انظر: محمّد العجمي، **الرّسائل المتبادلة بين جمال الدين القاسمي ومحمّد شكري الألوسي**، بيروت، ٢٠٠١؛ David Commins, *Islamic Reform*, New York, 1990; Itzchak Weismann, «The Naqshbandiyya-khalidiyya and Salafi Challenge in Iraq», *Journal of the History of Sufism*, vol. 4, 2004, p. 229-240; le même, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leyde, 2001.

(٦٠) ناصر الجهيمي، **الملك عبدالعزيز في الصحافة العربية**، الرياض، ١٩٩٩.

(٦١) الألوسي، **تاريخ نجد**، القاهرة، ١٩٢٤.

(٦٢) محمّد حامد الفقي، **آثار الدعوة الوهّابية في الإصلاح الديني والعمران في جزيرة العرب وغيرها**، القاهرة، ١٩٣٥.

(٦٣) صاحب المطبعة السلفيّة في القاهرة، وقد لعب دورًا هامًا في نشر أفكار المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة.

قراءة في ذلك العصر، بمناصرة الدولة السعودية بكلّ جوارحه قبل أن يتمّ الاستيلاء على الحجاز، مروّجاً بذلك للحنبليّة الوهّابيّة[٦٤]. وقد حاول محمّد رشيد رضا، من خلال اعتماده المزدوج للحجج الدينيّة والعقليّة، أن يُثبت أنّ آل سعود وحلفاءهم الأوفياء، على عكس الأسرة الهاشميّة وأنصارها، مسلمون أتقياء يعملون على نشر العقيدة الصحيحة والسلوك القويم وفقًا لعقائد السلف الصالح، كما يعملون على نهضة الأمّة العربية[٦٥]. وقد ارتأى أنّ خدمة الحرمين ينبغي أن تعود إلى آل سعود الذين كان قائدهم «**السلطان العامل الصّامت** [مقابل الهاشميّين] **وملوك الدّعاية القوّالين**»[٦٦]. بل إنّه انتهى في أحد مقالاته، إلى القول مستعيراً ملاحظة للرحّالة الأمريكي اللبناني الأصل أمين الرّيحاني (ت١٩٤٧م) بأنّ «**رعيّة الملك حسين تطيعه وتخافه؛ ورعيّة ابن سعود تطيعه وتحبّه؛ ورعيّة الإمام يحيى** [العاهل اليمني] **تطيعه دون حبّ ودون خوف؛ ورعيّة الملك فيصل** [في العراق] **لا تخاف ولا تحبّ ولا تطيع إلا مكرهة** [من قبل القوّة البريطانيّة]. **فمن من الملوك المذكورين في شبه الجزيرة يستحقّ أن يسود العرب؟**»[٦٧]. لعمري إنّ الجواب واضح لكلّ ذي رأي حصيف.

ولم يكتف محمّد رشيد رضا بكتاباته التقريظيّة التي مكّنت العرش السعودي والحنبليّة الوهّابيّة جزئيًّا، بفضل كلمته المسموعة في سائر ديار الإسلام، من تلميع صورتهما النمطيّة التي كانت تطاردهما منذ ما ينيف عن القرن، بل مضى إلى أبعد من ذلك. فقام من جهة أولى، بطباعة العديد من أمهّات الكتب الحنبلية الوهّابيّة ونشرها بتمويل سعودي. كما حاول، من جهة ثانية، إقناع طائفة من العلماء، من شيوخ الأزهر خاصّة، بمراجعة مواقفهم المعادية للحنبليّة الوهّابيّة. وقد لاقت مواقف رضا انتشارًا هائلاً في الأوساط الإصلاحيّة، وهو ما نجد صداه مثلاً في المجلة الإصلاحيّة الجزائريّة «الشهاب». لقد دافعت هذه المجلة عن

(٦٤) حول علاقات محمّد رشيد رضا بالملك عبدالعزيز، انظر:

Martin Kramer, *Islam Assembled: The Advent of Muslim Congresses*, p. 108-117.

(٦٥) جُمعت معظم مقالاته في كتاب بعنوان: **الوهابيّون والحجاز**، صدر عن منشورات المنار سنة ١٩٢٥.

(٦٦) محمّد رشيد رضا، **الوهابيّون والحجاز**، ص ٨٧.

(٦٧) نفسه، ص ٩٨ .

مشروع عبدالعزيز الذي رأت فيه ملكَ الإسلام، وعن الحنبليّة الوهّابيّة باعتبارها جزءاً لا يتجزّأ من الإسلام السّني(٦٨).

ويبدو أنّ مساعي رشيد رضا لإعادة الاعتبار للحنبلية الوهّابيّة ربّما تجاوزت الأوساط الإصلاحيّة بالمعنى الدقيق. إذ نجد أنّ كتّابًا مرموقين من مختلف الحساسيّات السياسيّة والثقافيّة، مثل أمين الريحاني (ت١٩٤٧م) ومحمّد كرد عليّ (ت١٩٥٣م) وأحمد أمين (ت١٩٥٤م) وطه حسين (ت١٩٧٣م) ومحمود العقاد (ت١٩٦٤م) وعبدالله القصيمي (ت١٩٩٦م)، كتبوا فقرات في امتداح المذهب الحنبلي الوهّابي ومؤسّسه. فقد ذهب أغلب هؤلاء إلى اعتبار هذه الدعوة أقرب المذاهب إلى إسلام عصر النبيّ، بل إنّ أحمد أمين لم يكتف في كتابه **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، بالتأكيد على أنّ الحنبليّة الوهّابيّة هي أكثر أشكال الإسلام صفاء، بل ذهب إلى حدّ اعتبار محمّد بن عبدالوهّاب زعيم الإصلاح الديني في العالم العربي بلا منازع امتدّ تأثيره إلى كثير من الشخصيّات التي حاولت النّسج على منواله، مثل الشوكاني (ت١٨٣٤م) في اليمن، ومحمّد عبده (ت١٩٠٥م) في مصر. كما قام كذلك بامتداح العائلة المالكة السعوديّة لأنّها عرفت كيف تجمع بين أكثر أشكال الإسلام صفاء وبين مكتسبات الحداثة في مختلف الميادين(٦٩).

ويجب أن نضيف إلى هذه القائمة، المدافعين المفوّضين عن العرش السعودي، مثل حافظ وهبة (ت١٩٦٧م) وخير الدين الزركلي (ت١٩٦٧م)، اللذين ساهما بفعاليّة في ترويج صورة رومنسيّة للمملكة تختلط فيها القيم الدينية بأخلاق الفروسيّة وبمقاطع تاريخية تُذكّر بالعصر الذهبي للإسلام. فقد خصّص الزركلي في معجم **الأعلام**، وهو من أكثر كتب التراجم تداولاً في العالم العربي، مقاطع لمدح المؤسّسة الدينيّة ومشاهير آل سعود، خاصّة منهم محمّد بن عبدالوهّاب الذي وصفه بأنّه **«زعيم النّهضة الدينيّة الإصلاحيّة الحديثة في جزيرة العرب»**(٧٠).

وكان من شأن كلّ هذه الكتابات أن شجّعت الملك عبدالعزيز منذ

---

(٦٨) Ali Mérad, *Le réformisme musulman en Algérie*, p. 653-689.

(٦٩) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص ١٠-٢٥.

(٧٠) خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ص ٢٥٧.

أواخر العشرينيات على المضيّ قدماً في عمليّة تطبيع وتحول المذهب، لدمجه (أو إعادة دمجه) في حظيرة تيّارات الإسلام السنّي ومدارسه. وقد استغلّ في هذا الجانب على وجه الخصوص، التقارب بين الدعوة النجدية وحركة الإصلاح المصريّة الشاميّة التي كانت ذات حظوة كبيرة آنذاك عند جميع الأوساط المسلمة، ليحاول إدراج الحنبلية الوهّابية في صلب الحركة الإصلاحيّة. فقد أعلن في ١٠ مايو سنة ١٩٢٩م أمام جمع كبير من أعضاء بعثات الحجيج: «**يسمّوننا بالوهّابيّين، ويسمّون مذهبنا (الوهّابي)، باعتبار أنّه مذهب خاصّ. وهذا خطأ فاحش نشأ عن الدّعايات الكاذبة التي كان يبثّها أهل الأغراض. نحن لسنا أصحاب مذهب جديد أو عقيدة جديدة، ولم يأت محمّد بن عبدالوهّاب بالجديد، فعقيدتنا هي عقيدة السّلف الصّالح التي جاءت في كتاب الله وسنّة رسوله وما كان عليه السّلف الصّالح. ونحن نحترم الأئمّة الأربعة ولا فرق عندنا بين مالك، والشافعي، وأحمد، وأبي حنيفة، كلّهم محترمون في نظرنا**»[٧١]. وركّز باقي الخطاب الملكي على مسألة إقامة حكومته لحدود الشريعة في كلّ الميادين، لأنّ ذلك كان هو السبيل الشرعي الوحيد من أجل أن تستعيد الجماعة المسلمة قوّتها وسلطانها. وقد استفاد عبدالعزيز من حضور وفود الحجيج ليؤكّد أنّ الحنبليّة الوهّابيّة ليست إلا إحدى تعبيرات الإصلاح الإسلامي الحديث المسمى بالسلفيّة؛ ولهذا الغرض، وظّف عبدالعزيز، بمساعدة مستشاريه المصريّين والشاميّين، سائر الكلمات المفتاحيّة والشعارات العزيزة على قلوب الإصلاحيّين مثل عقيدة السلف الصالح، وإقامة الحدود، وتجاوز الانغلاق المذهبي يبن المذاهب الفقهيّة الأربعة.

وكان سبق للملك أن اتّخذ بعض الإجراءات قبل خطابه هذا بهدف تسريع عمليّة تذويب الحنبليّة الوهّابيّة في حركة الإصلاح. فقد كان أمر منذ عام ١٩٢٦م بتشييد مدرسة تسمى المعهد الإسلامي عهد بإدارته إلى الشيخ الإصلاحي الدمشقي محمّد بهجت البيطار (ت١٩٧٦م) الذي استدعى كفاءات مصريّة وشاميّة لتدريس برنامج تمّ الجمع فيه بين الموادّ الدينيّة والحديثة. وقد أثارت محاولة التهجين الإيديولوجي والتربوي تلك استياء العلماء، لأسباب سنعرض لها في وقت لاحق، ونصح القيّمون على

---

(٧١) **أمّ القرى**، العدد ٢٢٩، ١٦ ماي ١٩٢٩، ص ٣.

الحنبليّة الوهّابيّة النّاس بعدم إرسال أبنائهم إلى هذا المعهد، وهو ما كان تأثيره واضحاً إلى درجة أن أغلق المعهد أبوابه بعد موسم دراسي واحد لعدم وجود عدد كاف من الطلّاب(٧٢).

إلّا أنّ فشل هذه المحاولة الأولى لم يمنع الملك ومستشاريه من تكرارها ثانية بعد ما يناهز العشرين عاماً. ففي عام ١٩٤٥م، أمر الملك بإنشاء معهد للدراسات الشّرعية في مدينة الطائف سمّاه دار التوحيد. ولا يخفى لما في اختيار الاسم والموقع من دلالة رمزيّة كبرى، فمدينة الطائف الواقعة على الحدود الحجازية النجدية، كانت تمثّل التوحُّد النهائي لهذين الإقليمين وسكّانهما، بعد عقود طويلة من الاقتتال، تحت الرّاية السعوديّة. ومن المؤكّد أنّ من بين أسباب هذا الاختيار أيضًا إبعاد الطلاب عن نفوذ المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة. أمّا اسم المعهد، فهو يشير أيضًا إلى هاجس التّوحيد الديني والسياسي الذي كان يشغل بال الملك منذ بداية عهده. وباختصار، كان المراد من إنشاء دار التوحيد، أن يرمز إلى توحّد المملكة على أسس جديدة واندماجها (أو إعادة إدماجها) في العالم السّني؛ لذا ولأجل إكساب المعهد الجديد مكانة مرموقة بين النّاس واستقلالية نسبيّة عن المذهب السائد، فقد تمّ إلحاقه بالديوان الملكي.

أسندت إدارة المعهد إلى محمد بهجت البيطار الذي قام، مرّة أخرى، باستقدام كفاءات أجنبيّة. ومن بين ثلاثة وعشرين أستاذاً درّسوا فيه ما بين سنتي ١٩٤٥ و١٩٥٧م، لم يتجاوز عدد السّعوديين منهم الثلاثة، فيما كان معظمهم من المصريّين(٧٣). وإضافة إلى العقيدة الحنبليّة الوهّابيّة، فإنّ بقية المواد الدينية التي كانت تدَرَّسُ تستعيد المقررات الدراسيّة نفسها المتّبعة في كلّ من القاهرة ودمشق، بل تضمّنت تدريس

---

(٧٢) حسن قزّاز، **أهل الحجاز بعبقهم التاريخي**، ص ٢٠٥؛ أحمد عليّ، **ذكريات**، ص ٧١-٧٦. وقد أعادت هذه المؤسّسة فتح أبوابها سنة ١٩٢٨ تحت اسم **المعهد العلمي السعودي**، بهدف أكثر تواضعاً هو تكوين المعلّمين. وكان مدرّسو المعهد دوماً من الإصلاحيّين المصريّين والشاميّين والمغاربة والهُنود.

(٧٣) نجد من بين الأساتذة المصريّين الذين درّسوا في هذا المعهد علماء ستكون لهم شهرة كبيرة مستقبلا مثل محمّد أبو زهرة ومحمّد الذّهبي ومحمّد متولّي الشعراوي ومحمّد أبو شهبة وعبد الرزّاق عفيفي، وغيرهم. انظر: عبدالعزيز آل الشيخ، **لمحات عن التعليم وبداياته في المملكة العربيّة السعوديّة**، ص ٤٧؛ **المنهل**، م ٧، ج ١١، ١٩٤٦، ص ٥٨٤.

علم الكلام الأشعري أيضاً[٧٤]. وهذا يعني أن تأثير الإصلاحيّة، وورثتهم من الإخوان المسلمين، لا بدّ أن يكون عظيماً في نفوس الطلاب الذين تمّ إعدادهم ليُشكّلوا مستقبلاً، النّخبة الدينية الهجينة في المملكة العربيّة السعوديّة. وفضلاً عن ذلك، وفي سبيل ضمان ولاء قادة المستقبل منذ نعومة أظفارهم وفقًا للعرف المِلْكَويّ، فقد تمّ اختيار الطلاب من إقليم نجد دون سواه، وهو لعمري معقل العائلة المالكة ومركز السلطة. وقد افتتحت كليّة الشريعة في مكّة عام ١٩٤٩م خصّيصاً لاستيعاب خريجي دار التوحيد[٧٥]، وهي الكليّة التي ستغدو مستقبلاً جامعة أمّ القرى.

ومرّة أخرى، لم ينظر القيمون على السلطة الإيديولوجية إلى الأمر بعين الرّضا، ذلك أنّهم رأوا فيها محاولة لفكّ قبضتهم على الفضائين القضائي الديني في المملكة. فاستقرّ رأيهم على عدم التنازل عن ثمرة عقود من الصّراعات والمجهودات الفكرية، إذ عقدوا العزم على إفشال عمليّة التّذويب الخطرة تلك، دون الدّخول في مواجهة مع شريكهم السّياسي. فأوعزوا إلى أهالي نجد، في مرحلة أولى، من خلال الاستعانة بأعوانهم المكلّفين بالوعظ والإرشاد، بعدم إرسال أبنائهم إلى هذا المعهد بحجّة أنّ ما يحتاجون إليه من العلم موجود عندهم في بلادهم. وقد تبيّن أنّ هذه العمليّة، البسيطة ظاهراً، كانت شديدة الفاعليّة[٧٦]، إذ رفضت أغلب الأسر إرسال أبنائها، بل امتنع الطلاّب الذين تمّ توجيههم إلى دار التّوحيد كرها، عن الالتحاق بها[٧٧]. وفي مرحلة ثانية، قرّر العلماء تهميش دار التّوحيد، وهو ما تمّ، كما سنرى لاحقًا، من خلال إنشاء معاهد دينيّة منافسة في سائر مناطق المملكة بداية من سنة ١٩٥٠م تحت إشراف المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة، وبذلك انتفى كلّ داع لانتقال فتيان نجد إلى الطائف، وكانت النتيجة أنْ تقهقرت دار التوحيد تدريجيًّا لتتحوّل شيئاً فشيئاً إلى مجرّد معهد محلّي. وبالفعل، فقد لاحظنا أنّ المتخرّجين من هذا المعهد، وبالأخصّ دفعاته الأولى التي كانت مدلّلة،

---

(٧٤) البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٨١-١١٦.

(٧٥) **أمّ القرى**، العدد ١١١٨، أوت ١٩٤٦، ص ٢؛ والعدد ١٢٢١، ٣٠ جويلية ١٩٤٨.

(٧٦) فهد المارك، **من شيم الملك عبدالعزيز**، ج ٣، ص ٣٣١-٣٣٤؛ حمد الحقيل، **عبدالعزيز في التّاريخ**، ص ٣٧.

(٧٧) نفسه، ج ٣، ص ٣٣٥.

قد تمّ استبعادهم بطريقة منهجيّة من الوظائف الدينيّة العليا، ولم يتمكّن إلا اثنان من بينهم منَ الوصول إلى أعلى هرم المناصب الدينية.

على أنّ هذا لم يمنع المذهب الحنبلي الوهّابي من أن يستفيد من التقارب بين العرش السعودي والإصلاحيّين، إذ إنَّه لم يمكّن القيّمين عليه من التخلّص من الصّورة السيّئة التي طاردتهم منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر فقط، بل مكّنهم أيضًا من تحقيق مكاسب رمزيّة وواقعيّة. وبالفعل، فقد تمكّن العلماء تدريجيًّا من الاستحواذ على اسم **السلفيّة**، وهو الأساس في اكتساب شرعيّة كبيرة الأهميّة مثلما ذكرنا. كما استفادوا أيضًا من خبرة الإصلاحيّين في العديد من المجالات، خاصّة النشر والتعليم، لبناء هياكلهم الخاصّة ابتداءً من سنة ١٩٥٠م. ولكنّ النّزعة المسكونيّة توقّفت عند هذا الحدّ. فقد رفض هؤلاء الذّوبان في الحركة الإصلاحيّة، وذلك لأنّهم، من جهة أولى لا يقاسمونها نفس التوجّهات الدينية والسياسية، ولأنّهم، من جهة ثانية، يعتقدون اعتقاداً جازماً بأنّهم الوحيدون الذين يملكون الحقيقة الدينيّة، وأنّ على الآخرين الالتحاق بحركتهم وليس العكس.

ث ـ انتشار المذهب في المملكة: المنهجية والأدوات

ترافق توسّع السلطة السعوديّة بين سنتي ١٩٠٢ و ١٩٣٢م مع اتساع مجال نشاط المؤسّسة الدينيّة. فبعد أن كانت حبيسة منطقة نجد خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر، غدا بإمكانها أن تسيطر على الحياة العامة في المناطق المفتوحة، بما في ذلك الحرمان الشريفان، ومن ثمَّ نشر مذهبها بين الأهالي الذين تم إخضاعهم حديثاً.

فبعد فتح إقليم الأحساء سنة ١٩١٣م، حاول الملك عبدالعزيز طمأنة أهله المكوّنين أساسًا من الشيعة والسنّة من غير الحنابلة الوهّابيّين، وتعهّد باحترام حريّة عبادتهم. وبالمقابل، فرض عليهم دفع إتاوة من أجل ضمان حمايتهم وإعفائهم من الخدمة العسكرية[٧٨]. وقد اكتفى العلماء آنذاك بتذكير أتباعهم بأنّه يحظر عليهم مخاطبة الشيعة وتحيّتهم

(٧٨) Guido Steinberg, «The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Ahsâ'), 1913-1953», Rainer Brunner et Werner Ende (dir.), *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*, p. 245-254.

ومؤاكلتهم، لما يشكّله الاختلاط بهم من خطورة على الإيمان[٧٩]. لكن هذا الوضع لم يدم طويلاً؛ ففي بداية سنة ١٩٢٠م، استغلّت المؤسّسة الدينيّة وفاة القاضي المالكي في الأحساء عيسى بن عكّاس (ت١٩٢٠م)، لتعيّن مكانه قاضياً حنبليًّا وهّابيًّا، وأرسلت عدّة مُطاوعة إلى المنطقة بهدف السيطرة على المجال العام والمناصب القضائيّة والدينيّة.

ولم يكن لتصاعد قوّة الإخوان في نفس تلك الفترة، إلا أن يزيد في تدهور وضعيّة الشيعة والسنّة في الإقليم. وفي الواقع، فالإخوان لم يكونوا يريدون الاكتفاء بفرض العقيدة الصّحيحة والسلوك القويم في المجال العام، بل كانوا يطمحون إلى «أسلمة» الأهالي، بصفة فوريّة. وفي هذه السّبيل، لم يتردّد الإخوان في استخدام القوّة؛ وهو ما أثار سخط العلماء لسبب واحد بسيط، هو تهديد ذلك السّلوك للاستقرار الضروري لأداء الواجبات الدينيّة[٨٠]. وقد كانت من بين المطالب الرئيسيّة للإخوان خلال اجتماعهم عام ١٩٢٧م، مسألة التّحويل الفوري للشّيعة إلى المذهب الحنبلي الوهّابي وإرسال دعاة بأعداد كبيرة إلى المنطقة الشرقيّة. ولتهدئة الوضع، أصدر العلماء فتوى، بالاتّفاق مع الملك، دعوا فيها إلى إرسال دعاة ومعلّمين إلى جميع البوادي والقرى بهدف «**إلزامهم شرائع الإسلام، ومنعهم من المحرّمات**»[٨١]. لكن الأمر لم يجر كما كان مسطّرًا على أرض الواقع، خصوصاً بعد سحق تمرّد الإخوان بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٣٠م، واكتفت الهيئة الدينيّة بالسيطرة على المجال العام، واحتكار الوظائف القضائيّة والدينيّة، والإشراف على تدريس العلوم الشرعيّة في المدارس الحديثة التي أنشئت ابتداء من سنة ١٩٣٧م.

وقد تكرّرت نفس تلك الظاهرة، مع اختلاف طفيف في بعض التفاصيل، في مدن الحجاز بعد فتح هذا الإقليم بين سنتي ١٩٢٤ و ١٩٢٥م، وهو ما كان يمثل آنذاك تحديّاً كبيرًا بسبب وجود الحرمين الشريفين. فالمطلوب لم يكن فقط طمأنة الأهالي، وكانوا خليطاً غير متجانس، بل كذلك طمأنة الدول الإسلاميّة جميعها؛ لذا، التزم

---

(٧٩) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٨، ص ٤٣٩-٤٥٤.

(٨٠) نفسه، ج ١٤، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٨١) نفسه، ج ٩، ص ٣١٦-٣١٧.

عبدالعزيز بترك التقاليد والمؤسّسات المحليّة على حالها لضمان حسن سير مناسك الحجّ، بما يمثّله من حدث رمزي كبير على مستوى العالم بأسره[٨٢]. وما إن تأكّد من إحكام قبضته على الإقليم بصفة نهائيّة، حتّى أطلق الملك يد شركائه الدينيّين، فبادروا إلى تدمير أماكن العبادة الشعبيّة، وصادروا الأملاك الموقوفة عليها، وحظروا استهلاك التبغ والاختلاط بين الجنسين في الأماكن العامة، وألزموا العامّة بالصّلوات الخمس في مواقيتها، وقاموا بمعاقبة من لم يصلّ مع الجماعة في المساجد بالضّرب والحبس، وهلّم جرّا[٨٣]. كما أنّهم قاموا بإبطال العادة التي سنّها سلاطين المماليك (١٢٥٠ ـ ١٥١٧م) القاضية بأن يكون لكلّ مذهب سنّي قاضيه الخاصّ وإمامه الخاصّ في الصّلاة، بما في ذلك الصّلاة في الحرم المكّي[٨٤]. وبذلك، احتكر القضاة والأئمّة الحنابلة الوهّابيّون الإشراف في آن على الحياة الدينيّة للأهالي وللحجّاج الوافدين من مختلف أصقاع الدّنيا. ولفرض العقيدة الصّحيحة والسلوك القويم في المجال العام، قرّرت السلطات السعوديّة في عام ١٩٢٦م، إضفاء الطابع المؤسّسي على ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٨٥]، وتمّ انتداب مرشدين دينيّين لإنجاز هذه المهمّة تحت إشراف مشترك بين الملك والمؤسّسة الدينيّة، وهو ما سنعود إليه لاحقًا.

هذا وقد تمّ التغاضي عن ممارسات أهالي الحجاز الدينيّة، التي كان ينظر إليها بوصفها بدعاً منكرة، في الأماكن الخاصّة[٨٦]. بل إنّ المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة لم تكترث قطّ بـ «أسلمة» الأهالي، وذلك لسببين رئيسيّين: الأوّل أنّ مجتمعات مدن تلك الأقاليم كانت مهيكلة وذات تقاليد راسخة ونخب دينيّة عالية التّأهيل ونافذة؛ وهذا ما يجعل تحويلها الفوريّ إلى المذهب الحنبلي الوهّابي صعباً. والثاني، هو انشغال العلماء بقطف ثمار ما يزيد على قرن من الكدّ. احتكار الوظائف الدينيّة، لاسيّما

(٨٢) حافظ وهبة، **جزيرة العرب**، ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٨٣) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١٤، ص ٥١٨، ص ٥٣١، ص ٥٣٣-٥٣٩.

(٨٤) البسّام، **علماء نجد**، ج ٦، ص ١٩٣؛ حافظ وهبة، **جزيرة العرب**، ص ٣٠.

(٨٥) **أمّ القرى**، العدد ٩١، ٣ سبتمبر ١٩٢٦، ص ٢.

(٨٦) J. R. Mark, «Saudis Sufis: Compromise in the Hijaz, 1925-1940», *Die Welt des Islams*, nº 3, 1997, p. 349-368.

في الحرمين، والسّيطرة على المجال العامّ. وحتّى حين قرّرت المؤسّسة الدينيّة الرسميّة التحرّك في أوائل الأربعينيات، بعد فترة تمّ فيها تقبّل المؤسّسات، فقد آثرت أن تبدأ بالمناطق الأكثر هشاشة كي تسهل عليها عمليّة «الأسلمة». ففي ناحية المدينة المنوّرة، على سبيل المثال، تمّ اختراق التجمّعات البدويّة، وخاصّة قبيلتي حرب وجهينة لسهولة النّفاذ إلى الهياكل الدينيّة فيهما[٨٧]. كما بث الدعاة في مختلف قرى الحجاز تحت إشراف الشيخ محمّد الشاوي (ت١٩٣٥م)[٨٨]. ومن خلال عمليّة تلقين لا هوادة فيها، انتهى الأمر بتلك التجمّعات إلى الدّخول بكثافة في المذهب الحنبلي الوهّابي. ولكنّ النّجاح الأكبر بحقّ كان ذاك المحقّق في إقليم عسير.

فكما رأينا سابقًا، فإنّ إقليم عسير الواقع جنوب غربي شبه الجزيرة، لم يتمّ إخضاعه من قبل الإمارة السعوديّة إلا أوائل القرن التاسع عشر، ومن ثمَّ فقد بقي حضور المذهب الحنبلي الوهّابي فيه سطحيًّا شيئاً ما. وكانت معظم نخبه منتمية إلى المذهب الشافعي، مع حضور لبعض أشكال التشيّع، خاصّة الزيديّة، وبعض أتباع الطّرق الصوفيّة. لكن الجزء الأكبر من الأهالي كان خارج جميع أشكال التأطير الديني المنظّم[٨٩]. وكان على المؤسّسة الدينيّة الحنبليّة الوهّابيّة أن تبدأ (أو تستأنف) عملها في هذا الإقليم بعد الاستيلاء ابتداء من عام ١٩٢٠ م. ولهذه الغاية، أرسل محمّد بن عبداللطيف (ت١٩٤٨م)، العالم البارز وشقيق رئيس المؤسّسة الدينيّة، إلى عين المكان للقيام بالمهمّة[٩٠]. ومن ضمن ما قام به تأليف كتاب مبسّط في العقيدة، موجّه على الأرجح للعامّة من النّاس، شرح فيه أهمّ أفكار المذهب المتعلقة بالعقيدة الصّحيحة والسلوك القويم والنّظام السياسي (التوحيد، حظر الممارسات الدينيّة الشعبيّة، تطبيق الشريعة، الطاعة المطلقة لوليّ الأمر، إلخ)[٩١].

---

(٨٧) Werner Ende, «The Nakhâwila, a Shiite Community in Median past and Present», *Die Welt des Islams*, nº 3, 1997, p. 263-348.

(٨٨) البسّام، **علماء نجد**، ج ٦، ص ٢٧٧.

(٨٩) حافظ وهبة، **جزيرة العرب**، ص ٣٧.

(٩٠) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ١٤٦-١٤٧.

(٩١) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ٥٦٤-٥٧٧.

إلّا أنّ الوضع السياسي المتقلّب في المنطقة وقلة الموارد لم يسمحا لهذا العالم ومن كان يرافقه من الدّعاة بإنجاز مهمّتهم. والحقيقة أنّ القوّات السعوديّة لم تتمكّن من السيطرة على تلك المنطقة بشكل فعّال إلا في عام ١٩٣٢ م، ولم ترسّم حدودها مع اليمن إلا في عام ١٩٣٤ م، بسبب المناوشات العسكريّة مع هذا البلد وتصاعد المقاومة المحليّة لنفوذ آل سعود. وبعد هذه الوقفة، استأنف العلماء تدريجيًّا مهمّتهم بدعم من الملك[٩٢]، ولكنّ الواقع يشير إلى أنّ النّتائج المسجلّة بين سنتي ١٩٣٤ و ١٩٣٩م كانت دون المأمول؛ وهذا ما دفع بمرجع المؤسّسة الدينيّة محمّد بن إبراهيم آل الشيخ (ت١٩٦٩م) إلى التدخّل والأخذ بزمام الأمور وانتداب أحد أفضل تلاميذه، وهو عبدالله القرعاوي (ت١٩٦٩م) للإشراف على ترسيخ الدين الحقّ في صفوف أهالي عسير «البائسين»[٩٣].

ولد عبدالله القرعاوي نحو ١٨٩٨م في عنيزة، إحدى واحات إقليم القصيم، وابتدأ دراساته الدينيّة على أيدي أبرز علماء المنطقة، لاسيّما علماء آل سليم. وعلى غرار العديد من معاصريه، باشر المترجم له رحلة علميّة للتزوّد بالمعارف الدينيّة قادته إلى الهند التي أقام بها في فترتين من سنة ١٩٢٦ إلى سنة ١٩٢٧م، ومن سنة ١٩٣٤ حتّى ١٩٣٨م. وبين هاتين الرحلتين، ارتاد القرعاوي أهمّ حلقات تدريس المذهب الحنبلي الوهّابي في البلاد، ليلازم بشكل خاص محمّد بن إبراهيم آل الشيخ. وعند رجوعه إلى مسقط رأسه، تميّز بتفانيه الاستثنائي وحماسته في فرض العقيدة الصّحيحة والسلوك القويم في المجال العام، لينتهي الأمر بشيخه إلى أن يختاره لأنبل مهمّة قد تناط بداعية ديني: إنقاذ النفوس من خسران الدنيا والآخرة.

ولتنفيذ مهمّته، استقرّ القرعاوي في عام ١٩٤٠م برفقة بضعة عشر من أتباعه، في قرية صامطة. وبعناية الملك وتوجيه وإرشاد شيخه رئيس المؤسّسة الدينيّة، سرعان ما حصل على الدعم المعنوي والمالي من

(٩٢) نفسه، ج ١٤، ص ٥٢٤-٥٢٨.

(٩٣) البسّام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ٣٩٨-٤٠٩؛ عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٣٢٠-٣٢٥؛ **المناهل**، م ٨، ماي ١٩٤٨، ص ١٨٥-١٩٠؛ مقابلات مع عدّة شخصيّات من إقليمي عسير وجازان خلال شهري يونيو ٢٠٠٦ وماي ٢٠٠٧.

السلطات المحليّة ووجهاء المنطقة، ليبدأ عمليّة طويلة من نشر التعليم. وتمكّن خلال واحد وثلاثين عامًا من الإقامة بالمنطقة، من بناء نحو مئة «مدرسة» في جميع أنحاء الإقليم وعشرات المساجد التي كانت تلقى فيها دروس متمحورة حول المذهب الحنبلي الوهّابي. وكان يقوم مرّتين في الأسبوع، كلّ يوم خميس وجمعة عادة، برفقة عدد من أتباعه، بجولة بين القبائل والقرى من أجل التدريس، والإجابة عن الأسئلة، وحلّ النزاعات. ولتشجيع الشباب للانضمام إلى مدرسته، أنشأ نظاماً للمنح الدراسيّة موّله أعضاء العائلة المالكة ووجهاء المنطقة. وبفضل مدارسه، تعلّم نحو ٧٥,٠٠٠ طالب من شباب عسير، منهم عشرة آلاف طالبة حسب الروايات المحلية. بل تجاوز نشاط القرعاوي مجال الإعداد التربوي، إلى مساعدة الناس على حفر الآبار وزراعة أراضيهم، وتعاطي التجارة.

وقد سمح سلوكه، الذي اعتبر مثاليًّا، وتفانيه ونشاطه المكثف للمذهب الحنبلي الوهّابي بأن يترسّخ بصفة نهائيّة في الجنوب الغربي للمملكة السعوديّة، بل سمح أيضًا بأن يحلّ محلّ المذاهب الأخرى في عسير ليغدو مذهب الغالبيّة العظمى من سكّانها.

ولم يكن لهذا التوسّع المذهبي أن يتحقق، كما سبق أن ذكرنا مراراً، لولا القبضة المحكمة للمؤسّسة الدينيّة الرسميّة في نجد على المجال القضائي والديني فيها. وقد قام العلماء، من أجل فرض نظرتهم إلى العالم، بإجراءين تكميليّين. سَعَوْا، من ناحية أولى، إلى طرد المذاهب الأخرى من المجال العام، ومن التعليم والوظائف الدينيّة، واحتكروا من جهة ثانية، أهمّ المناصب الدينيّة والقضائيّة وشجّعوا كلّ المظاهر العامّة التي ترفع من قدر معتقداتهم. وحده الدين الحقّ يُسمَحُ له بالوجود على الساحة العامة. هذا ما كانت عليه حال الحجاز مثلاً، رغم وعد الملك بالمحافظة على أوضاعه كما هي. إذ لم تمض سوى أشهر قليلة على الغزو، حتى انبرى كبار علماء المذهب الحنبلي الوهّابي لفرض رؤيتهم للعقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العام.

ولعلّ أبلغ مثال على هذا التغيّر ما تخبرنا به مسيرة عبدالله بن حسن آل الشيخ (ت١٩٥٩م). لقد درس هذا الأخير في الرياض على يد أبرز علماء عائلته ليبدأ مسيرته إمامًا لمسجد الرياض قبل أن يلتحق

بهجرة الأرطاويّة لمثاقفة عشائر قبيلة مطير المستقرّة هناك، ثم لاحقًا قاضياً لجيش الملك عبدالعزيز، وأحد ندمائه المقرّبين. وبعد الاستيلاء على مدينة مكة المكرمة في عام ١٩٢٤م، أصبح قاضياً فيها، ومن ثمّ بدأ يراكم الوظائف ويشارك في الإشراف على المجال العام. وهكذا أصبح رئيس قضاة الحجاز بأجمعه، والمشرف العامّ على أحوال الحرمين الشريفين (التّجهيز، والتعليم، وتنظيم العبادات، إلخ)، ورئيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (المسؤول عن إنفاذ العقيدة الصّحيحة والسلوك القويم في المجال العامّ)، ورئيس الإدارة المكلّفة بالرّقابة على المطبوعات الواردة من الخارج وتوزيع المؤلفات الدينيّة. كما كان مسؤولاً عن تعيين جميع المدرّسين والوعّاظ في الإقليم والإشراف عليهم حتّى وفاته[٩٤]. وبالجملة، فقد كان عبدالله بن حسن حسب أحد مترجميه «**الأذن السامعة والعين المبصرة**» للسلطتين السياسيّة والدينيّة في الحجاز.

وبالطبع، كانت مسيرة معظم أعضاء المؤسّسة الدينيّة في نجد خلال النصف الأول من القرن العشرين، مشابهة لهذه المسيرة. كان اهتمام العلماء، باعتبارهم فاعلين دينيّين، يتوجّه أساسًا نحو المجالات المؤديّة إلى النجاة في الدارين، ولا ينشغلون بالتالي إلا بما يتعلّق بالمجال الديني. ولم تكن تدخلاتهم في المجال السياسي إلا عرضيّة تهدف إلى الحفاظ على النظام السياسي ووحدة المؤسّسة الدينيّة. وهذا ما أعربوا عنه بكلّ وضوح منذ أواخر عشرينيات القرن الماضي: السياسة وتقدير المصلحة العامّة من صلاحيّات الملك الحصرية[٩٥].

إنّ تقسيم العمل هذا يعني أنّه على كلٍ من الشريكين احترام مجال عمل شريكه. وقد قام العلماء، في سبيل قطع الطريق عن كلّ تدخّل في مجالهم، بتذكير السلطة السياسيّة في عدّة مناسبات بوجوب احترام صلاحيّاتهم ومذهبهم. ومن ذلك إرسالهم عدّة رسائل إلى الملك يطلبون منه أن يقوم بصفة فوريّة بإلغاء القوانين الوضعيّة في بعض القطاعات،

---

(٩٤) البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٢٣١-٢٤١؛ ج ٤، ص ٣٠٢؛ عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ١٥٢-١٦٣.

(٩٥) ابن قاسم، **الدرر السنية**، ج ٩، ص ٣٤٨-٣٥٢.

وخاصّة في مجال المعاملات التجاريّة[٩٦]. فوجود مدوّنة قانونيّة موازية لا يمكن أن يعني سوى الطعن في صحّة الشريعة وشموليّتها، وفي احتكار القائمين عليها للمجال التشريعي والتنظيمي. وقد أرضى الملك جزئيًّا مطالب العلماء. فقد أراد عبدالعزيز، إظهاراً لقوّته وتقليداً للملكيّات الأخرى، الاحتفال بعيد جلوسه على العرش، فثارت ثائرة العلماء ضدّ هذه البدعة المنكرة التي رأوا فيها ممارسة جاهليّة شركيّة، وما كان من محمّد بن إبراهيم آل الشيخ إلا أن أرسل له في مناسبتين فتوى يحرّم فيها إقامة مثل ذلك الاحتفال، مذكّراً إياه بعدم جواز لا يجوز الاحتفال بأيّ حدث أو مكان أو شخص عدا عيدي الفطر والأضحى كما نصت على ذلك الشريعة[٩٧]. وما كان على الملك إلا الانصياع لهذا الحكم القاطع الصّادر عن حلفائه الأوفياء[٩٨].

لكنّ عبدالعزيز لم يكن ليتبع فتاوى العلماء دائماً، لاسيّما فيما يتعلّق بالقضايا السياسيّة. فقد كان العلماء في مرحلة أولى، ضدّ إدخال أدوات الاتّصال الحديثة إلى المملكة، بما في ذلك الهاتف والبرق والسيّارة. لكنّ العاهل اعتمدها خدمة لأغراضه السياسيّة عملاً بمبدأ المصلحة[٩٩]. وفي مجال التعليم، كان العديد من العلماء ضدّ إدخال بعض الموادّ في المناهج المدرسيّة التي رأوا فيها خطراً على عقيدة الأطفال، منها مادّة الرّسم لاعتقادهم حرمة تصوير كلّ ذي روح، ومادّة الجغرافيا، لعدم اعتقادهم بكرويّة الأرض ودورانها حول الشمس، واللغات الأجنبيّة أيضاً؛ لأنّها من وجهة نظرهم أدوات لنشر أفكار الكفّار المضلّلة. وكان أن حاول الملك إقناعهم بفوائد تدريس تلك الموادّ في عمليّة بناء الدولة. وأمام رفضهم الجازم، مضى في إقرارها دون موافقتهم[١٠٠].

كما رفض العلماء أيضًا وجود أجانب، لاسيّما الغربيّين، على الأراضي السعوديّة، لما لذلك في نظرهم من عواقب وخيمة على العقيدة واستقلال

---

(٩٦) نفسه، ج ٩، ص ٣١٠-٣١٦؛ ابن هذلول، **تاريخ ملوك آل سعود**، ص ١٨٥-١٨٦.
(٩٧) نفسه، ج ٥، ص ٦٢-٦٤.
(٩٨) حافظ وهبة، **جزيرة العرب**، ص ٢٨٠.
(٩٩) نفسه، ص ٢٨١-٢٨٤.
(١٠٠) نفسه، ص ١٢٦-١٢٨.

البلاد، وأشاروا منذ العام ١٩٢٩م على الملك بطردهم، وهو ما لم يفعله[١٠١]. ويطلعنا تقرير أمريكي يعود إلى عام ١٩٤٤م، على استنكار شيخ يدعى أبو بهز (كذا) للوجود الأجنبي في منطقة الخرج[١٠٢]، وأنّه أصرّ أمام الملك حين استدعاه، على القول بتنافي استدعاء الكفّار مع تعاليم الشّرع، وأنّه فعل لا يليق بخادم الحرمين الشريفين. وليطمئنّ قلبه، استشار عبدالعزيز غيره من العلماء الذين أعلنوا أنّ النبي نفسه استعان بغير المسلمين لما فيه خير الأمّة. إلا أنّ أبا بهز كان من الجرأة بحيث رفض الرّجوع عن رأيه. وأمام هذا التمرّد الرمزي، لم يبق للملك سوى أن يهدّده لإجباره على التراجع[١٠٣]. ولم يكن هذا الشيخ، الذي كتب اسمه بطريقة سيّئة في التقرير الأمريكي، سوى عبدالعزيز بن باز (ت١٩٩٩م)، أهمّ شخصيّة حنبليّة وهّابيّة في النصف الثاني من القرن العشرين، وأحد الموقعين على الفتوى التي سمحت للقوات الأمريكيّة بالدّخول إلى المملكة العربيّة السعوديّة خلال الغزو العراقي للكويت عام ١٩٩٠م.

إنّ رفض بعض التّجديدات السياسيّة والثقافيّة والدبلوماسيّة المتعلقة بإنشاء هياكل الدولة، لا يعكس في شيء موقفاً عقائديًّا حازماً، بقدر ما يعكس فترة تكيّف ومأسسة. ومن خلال قياس عقلاني للأمور، أدرك العلماء أنّ المعارضة المنهجيّة قد تؤدّي إلى تهميش مؤسّستهم، ويمكن بالتالي أن تهدّد العقيدة الصّحيحة والسلوك القويم. ومن هنا، ارتأوا أنّ تقديم قليل من التنازلات إلى شريكهم السياسي سيسمح لهم بمواصلة مهمّتهم، وأدركوا أخيراً فائدة الاختراعات والمؤسّسات الحديثة وفعاليّتها في تعزيز مواقعهم وامتداد نفوذهم. وهكذا تحلّى العلماء بأخلاق المسؤولية حفاظاً على المذهب الحنبلي الوهّابي الذي يمثّل ملاذهم ومناط سلطتهم الإيديولوجية، وسيتطوّر هذا الموقف ليغدو استراتيجيّة واقعيّة، هي ما سنسمّيه من الآن فصاعداً: استراتيجيّة التكيّف.

---

(١٠١) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٩، ص ٣٣٣-٣٣٤.

(١٠٢) يتعلّق الأمر بفريق من المهندسين والفنيين الأمريكيّين الوافدين للإشراف على تحديث الإنتاج الزراعي المحلي.

(١٠٣) Ibrâhîm al- Rashîd, *Saudi Arabia Enters the World, Secret U.S. Documents on the Emergence of the Kingdom of Saudi Arabia as a World Power, 1936-1949*, t. I, p. 201-203.

(٥)

معالم في طريق التطبيع والمأسسة: تكييف الخطاب والمؤسسات

أ ـ أزمة الخلافة وسلطة العلماء الإيديولوجية

كانت وما زالت مسألة الخلافة السياسيّة نقطة ضعف العرش السعودي. فقد حاولت العائلة المالكة، منذ ظهورها في القرن الثامن عشر، حلّ هذا المشكل الأساسي العائد إلى الطريقة الأفقيّة لنقل السلطة وتوزيعها، وهي طريقة مستلهمة من نظام القرابة المحلّي. فمراحل الانتقال بين الأجيال، هي مراحل أزمة أكيدة، يحاول فيها كلّ جناح في العائلة الحاكمة أن يحتكر السلطة. وقد رأينا أعلاه أنّ عدم استقرار الإمارة السعوديّة ثمّ سقوطها سنة ١٨٩١م، يعودان أساسًا إلى هذا المشكل البنيوي[١].

فبعد أن استعاد آل سعود السيادة بفضل الملك عبدالعزيز سنة ١٩٠٢م، لم يشهد مفهوم انتقال السلطة أيّ قطيعة فعليّة في المملكة التي كانت في طور البناء (أو إعادة البناء). فقد قام عبدالعزيز، وفقًا للأعراف المِلْكَوية، باستبعاد إخوته وأبناء عمومته[٢] عن التنافس على العرش.

---

(١) Nabil Mouline, «Pouvoir et transition générationnelle en Arabie Saoudite», *Critique internationale*, nº 46, 2010, p. 125-146.

(٢) للتعبير عن هذا الاستبعاد، وضع عبدالعزيز نظام ألقاب تراتبي مستوحى من الممالك الأوروبيّة: صاحب السموّ الملكي، صاحب السموّ، أمير. ولا يمكن إلاّ لحاملي اللقب الأوّل، وهم أبناؤه، الصعود إلى العرش.

وطبقاً لاتفاقيّة مبرمة مع السلطات العثمانيّة سنة ١٩١٤م، فإنّ حكم نجد لا يكون من بعده إلا في ذرّيته[٣]، وهو الحقّ الذي اعترف له به البريطانيّون في اتفاقيّة دارين سنة ١٩١٥م[٤]. ولكنّ عبدالعزيز، وإن ضمن بفضل هذه الاتفاقيّات بقاء حكم الأسرة، فإنّه لم يفعل شيئاً ذا بال من أجل وضع نظام لوراثة الملك يكون قادراً على تجنيب الدولة السعوديّة الثالثة، الصراعات الأخويّة لحظة انتقال السلطة.

وقد كانت هذه المشكلة تقضّ مضجع الوجهاء، خاصّة منهم وجهاء الحجاز الذين قاموا في ٢٣ شتنبر ١٩٣٢م بـ «**رفع التماس إلى جلالة الملك [. . .] بضرورة وضع نظام للحكم وتوارث العرش**»[٥]كما ناشده أولئك الوجهاء أن يكون اسمُ المملكةِ الجديد المملكة العربيّة السعوديّة بدل مملكة نجد والحجاز وملحقاتها. وبعد أقلّ من أسبوع، اعتمد الاسم الجديد، وهو ما يوحي بأنّ تقديم طلب التّغيير كان بموافقة ضمنيّة من القصر، وأمر الملك مجلس الوكلاء في الحجاز بصياغة مسوّدة لنظام الحكم وتوارث العرش[٦].

إلّا أنّ أوامر الملك بقيت حبراً على ورق، ولم ير أي نظام من هذا النوع النور على عهد عبدالعزيز. ويمكننا أن نفترض أنّ هذا الأمر لم يكن سوى مناورة سياسيّة تهدف إلى طمأنة أهل الحجاز بشأن مستقبلهم ضمن الدولة الجديدة. ذلك أنّ النخب الحجازيّة كانت تأمل في واقع الأمر من خلال تلك المأسسة في أن يكون لها دور مهمّ في صُلب الدولة الجديدة بفضل ما تحوزه من رأسمال اجتماعي أرفع ممّا يحوزه منافسوهم

---

(٣) Gary Troeller, *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa'ud*, p. 60-61; Jacob Goldberg, «The 1914 Saudi-Ottoman Treaty: Myth or Reality?», *Journal of Contemporary History*, 19, 1984, p. 289-314;

سنان أوغلو، **نجد والحجاز في الوثائق العثمانية**، ص ١٢٧.

(٤) محمّد حسن عيدروس «اتفاقيّة دارين لعام ١٩١٥ بين ابن سعود وبريطانيا: دراسة وثائقيّة"! **مجلّة جامعة دمشق**، ٢١ (١-٢)، ص ٩٣-١٢٤؛

Gary Troeller, *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa'ud*, op. cit., p. 85-86.

(٥) **أمّ القرى**، العدد ٤٠٥، ١٦ سبتمبر ١٩٣٢، ص ٢-٣.

(٦) **أمّ القرى**، العدد ٤٠٦، ٢٣ سبتمبر ١٩٣٢، ص ٢-٣.

التّجديون[٧]. ويعكس الاسم الذي اختير للمملكة فهما مِلْكَويًّا للسّياسة تكون بمقتضاه الأراضي المستولى عليها ملكاً عائليًّا للطبقة الحاكمة. وبالفعل، فقد كان عبدالعزيز وأبناؤه يديرون البلاد مثلما يدار «البيت»، وهو ما وضّحناه في المقدمة.

وعلى الرغم من تعيينه لابنه سعود وليًّا للعهد، فإنّ الملك أسّس نظامًا للهيمنة المتعدّدة، وهو نظام لا نجده إلا في بعض الدول ذات الأنظمة المِلكوية. فقد أشرك أفراد عائلته، خاصّة أبناءه[٨]، في الحكم، ليجد كلّ منهم نفسه مسؤولاً عن قطاع سياسي أو اقتصادي أو عسكري في المملكة. ولئن ولّد هذا التقاسم، في المدى المتوسّط، تعدّداً في مراكز السلطة وتطبيعاً وتحولاً لسلطة الملك عبدالعزيز، إلا أنّ الإبقاء على نظام التوارث الأخوي (adelphique)، جعل من جميع أبناء مؤسّس الدولة السعوديّة الثالثة، مرشّحين محتملين للمُلك. ولم يكن لهذه الحالة إلا أن تؤدّي إلى نشوء أزمة سياسيّة عند انتقال السلطة من جيل إلى آخر[٩].

ولئن تميّزت السنوات الأولى من عهد سعود (١٩٥٤ ـ ١٩٦٤م) بتقاسم السلطة بين مختلف أفراد الأسرة، إلا أنّ الملك الجديد لم يتأخّر في إظهار رغبته في تجديد العلاقة مع التقاليد العائليّة، فبادر باستبعاد إخوته وأبناء عمومته من السلطة واستبدلهم بأبنائه وأتباعه[١٠]. وقد تسبّبت هذه المحاولة في أزمة سياسيّة فعليّة[١١]، إذ انقسمت العائلة المالكة إلى

---

(٧) Mordechai Abir, *Saudi Arabia and the Oil Era: Regime and Elites; Conflict and Collaboration*, p. 34-36; Joshua Teitelbaum, The Rise and Fall of Hashimite Kingdom of Arabia, p. 208-213;

بكري شيخ أمين، **الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية**، ص ١٠٦-١٠٩، ص ١٤٩-١٥١.

(٨) وهكذا غدا سعود وليّا للعهد وحاكما لنجد، وفيصل وزيرا للشؤون الخارجيّة ونائبا للملك على الحجاز، وفهد وزيرا للتربية، وسلطان رئيسا للحرس الملكي، ومشعل وزيرا للدّفاع... انظر المناصب التي احتلّها أبناء عبدالعزيز في:

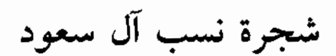
خير الدين الزركلي، **الوجيز في سيرة الملك عبدالعزيز**، ص ٣٤٦-٣٥١.

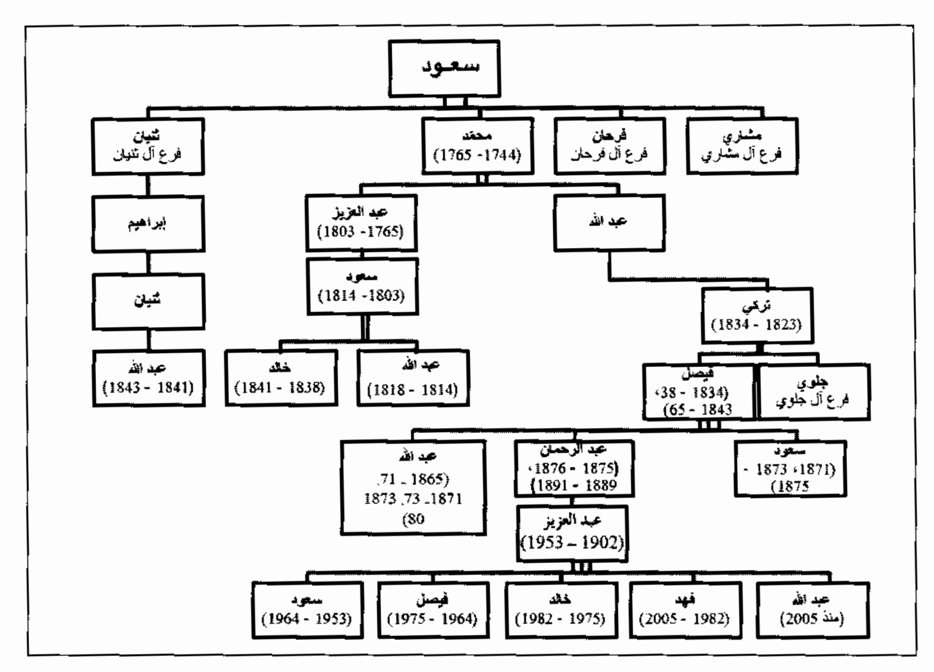
(٩) خلّف الملك عبدالعزيز عند موته سنة ١٩٥٣، واحدا وثلاثين ابنا.

(١٠) جبران شاميّة، **آل سعود: ماضيهم وحاضرهم**، ص ٢٤٤-٢٤٥.

(١١) ومع ذلك، لا ينبغي أن نُهمل الأبعاد الاقتصاديّة والاجتماعيّة والدبلوماسيّة لتلك الأزمة: الإدارة الفوضويّة للسلطة بما في ذلك الشؤون الماليّة للمملكة، وظهور حركات معارضة تتراوح في قوّة تنظيمها، مرتبطة بالقوميّة العربيّة ذات المنحى الاشتراكي، وعدم استقرار الوضع الإقليمي والتنافس مع مصر، الخ.

زمر التفّت أهمّ زمرتين منها حول سعود من جهة ووليّ عهده فيصل من جهة أخرى، قبل أن تحاول كلتاهما بين عامي ١٩٥٨ و١٩٦٤م احتكار السلطة والقضاء على الفريق الآخر بشكل نهائي. وفيما كان يظهر أنّ زمرة فيصل كانت لها اليد العليا، فإنّ زمرة سعود لم تُسلّم بالهزيمة، وكادت التوتّرات بين الجانبين تتحوّل في عدّة مناسبات إلى حرب بين الإخوة.





لم يكن لهذا الوضع إلا أن يثير ذكريات صراعات الخلافة في القرن التاسع عشر وما نجم عنها من عواقب سياسيّة دينية مثّلت شرخاً فعليًّا في الذاكرة الجماعية للحنبليّة الوهّابيّة. فقد كان العلماء يرون أنّ الصراعات بين الإخوة تقود لا محالة، إلى الفتنة، وما الفتنة إلا «**حرب في قلب الإسلام، وقوّة نابذة مؤذنة باجتثاث الإسلام، وانهياره وخرابه [...] وهي تهديد دائم لبقاء المجتمع المسلم يؤرّق العلماء والفقهاء، ويحثّهم على لزوم الحيطة والحذر**»[١٢]. وبعبارة أخرى، فإنّ تفكّك النظام السياسي لا

(١٢) Gilles Kepel, *Fitna: guerre au cœur de l'islam*, p. 335-336.

يمكن إلا أن يؤثّر في إقامة العقيدة الصحيحة والسلوك القويم ونشرهما، وأن يجعل سبل النجاة في الدارين صعبة. فإضعاف، بل اختفاء الشريك السياسي، يؤذن مرّة أخرى بنقض هيمنة المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة وانهيار المذهب الذي تقوم عليه. ولا شكّ في أنّ هذا الخوف كان يتغذّى من سقوط العرش المصري سنة ١٩٥٢م، والعراقي سنة ١٩٥٨م، ثمّ اليمنيّ سنة ١٩٦٢م، وهي عروش اسقطت من قبل عُصَب عسكريّة تنتسب، بطريقة نمطية مثالية، إلى القوميّة العربيّة والاشتراكيّة العلمانيّة. كان لا بد إذاً من درء الفتنة مهما كان الثّمن.

وفي هذه السّبيل، حاول العلماء منذ سنة ١٩٥٨م، من خلال تقديم النّصح، إصلاح ذات البين داخل الأسرة المالكة، أو على الأقلّ، الرّجوع إلى الرّشد وتقاسم السلطة بالعدل والتراضي. ولهذا الغرض، اجتمع محمّد بن إبراهيم آل الشيخ الذي تبنى لقب المفتي الأكبر، في عدّة مناسبات بالأمراء الأكثر نفوذاً وبعث إليهم برسائل للتأكيد على شرور الفتنة وتأثيراتها السيّئة على جميع مناحي الحياة، وأنّ عليهم الاعتصام بحبل الله جميعاً وعدم التفرّق، وهذا هو مطلب الشرع(١٣).

ولكن منذ أوائل سنة ١٩٦٠م، بدأ العلماء تدريجيًّا باتّخاذ موقف لصالح الزّمرة التي يقودها الأمير فيصل، وذلك بفعل عدّة عوامل. فمن جهة أولى، كان الأمير فيصل من ذرّية محمّد بن عبدالوهّاب، إذ كانت والدته ابنة عمّ المفتي العامّ. وما كان لآل الشيخ الذين يمثّلون القسم الأعظم من القيادة الدينيّة آنذاك، إلا أن ينظروا بعين الرّضا إلى صعود نجم أحد أقاربهم. ومن جهة ثانية، كان من المعروف عن فيصل تقواه وتقيّده بمبادئ الشريعة، وذلك على عكس سعود الذي لم يكن حماسه الديني قويًّا. ومن جهة ثالثة، كان يُنظر إلى فيصل باعتباره أكثر حنكة ومهارة، وبالتالي أكثر قدرة على تسيير شؤون المملكة. ومن جهة رابعة، كانت طائفة من حلفاء سعود مكوّنة، في فترة من الفترات، من أمراء وتكنوقراط، من أنصار الأفكار القوميّة والاشتراكيّة والعلمانيّة. وما كان

---

(١٣) مجموعة من عشرين رسالة متشابهة تقريباً، اطّلع عليها المؤلّف في الرياض عند أحد الخواصّ خلال شهر يونيو ٢٠٠٦.

وجود هؤلاء «اليساريّين الملاحدة»، حسب التعبير الدارج آنذاك في الأوساط الدينيّة، إلا ليثير حفيظة حرّاس العقيدة.

ولمواجهة التّحديات الاقتصادية والسياسيّة والدبلوماسية التي تواجه البلاد منذ عدّة سنوات، قرّرت زمرة فيصل المرور إلى مرحلة الفعل. وقد تمكّن مستفيداً في ذلك من مرض أخيه الأكبر، من الإمساك بجميع السلطات وتعيين أهمّ حلفائه في المراكز الحسّاسة للدّولة في مارس من سنة ١٩٦٢م. ولم يبق لسعود إلا مجرّد دور شرفي، ولكنّه كان أبعد ما يكون عن التسليم بالأمر الواقع، إذ سيحاول بعد عدد من السفرات إلى الخارج قصد التداوي، استعادة صلاحيّاته.

ولتفادي المواجهة المدمّرة، اجتمع العلماء بناء على طلب أكثر أعضاء العائلة المالكة نفوذاً في بداية يناير من سنة ١٩٦٤م لإبداء رأي شرعي في المسألة، أو بعبارة أخرى لإضفاء الشرعيّة على إبعاد الملك عن شؤون الحكم. فوفقاً لعرف ديني مجمع عليه منذ بداية العصر الوسيط في أرض الإسلام، ما كان ينبغي للعلماء في الغالب، إلا تزكية قرارات الفريق الممسك بالسلطة والقادر على ضمان الأمن واستتبابه. ولم يَحِد العلماء عن هذه القاعدة، إذ قاموا بعد عدّة أيام من المداولة والاجتماع بمختلف الأطراف المعنيّة، بنصح الملك بقبول الأمر الواقع، إذ رأوا أن لا سبيل غيره للحفاظ على الأصول الثلاثة. وقد امتنع العلماء عن إصدار فتوى مكتوبة في هذا الشأن، تجنّباً لإهانة الملك علنا، وتيسيراً لما قد يتمّ من إصلاح لذات البين[١٤]. إلا أنّ سعود سيواصل مساعيه على أمل استرداد سلطانه المفقود، رغم نصائح المفتي العام محمّد بن إبراهيم الذي كان يأمل في المحافظة على وحدة الأمّة وعلى السلم الاجتماعي[١٥].

وكان على الأمير فيصل وحلفائه اللجوء إلى استعراض للقوّة لحمل الأخ الأكبر على التخلّي عن مساعيه، فقامت قوّات من الحرس الوطني

---

(١٤) مقابلات مع عدد من الفاعلين في الرياض ومكّة والمدينة خلال يونيو ٢٠٠٦ وماي ٢٠٠٧ وإبريل ٢٠٠٨.

(١٥) *Area Handbook for Saudi Arabia*, p. 155.

بمحاصرة القصر الملكي، وحدثت بعض المناوشات. وما كان على سعود إلا الرّضوخ للأمر الواقع وقبول شروط المنتصرين، فتنازل عن جميع سلطاته وعن أغلب امتيازاته، خاصّة المادّية منها. وفي سبيل إضفاء الشرعيّة على ثورة القصر تلك، طلب فيصل وأنصاره فتوى من العلماء.

وبالفعل، اجتمع أكابر علماء الحنبليّة الوهّابيّة، وكانوا ثلاثة عشر عالمًا(١٦)، يوم ٢٩ مارس ١٩٦٤م في منزل محمّد بن إبراهيم، وأصدروا فتوى ركّزوا فيها على نقطتين(١٧):

«أولاً: أن يكون جلالة الملك سعود ملكاً للبلاد وله حقّ الاحترام والإجلال.

ثانياً: أن يقوم سموّ الأمير فيصل وليّ العهد ورئيس مجلس الوزراء بتصريف جميع شؤون الدولة الداخليّة والخارجيّة في حضور الملك وغيبته بدون الرجوع إلى الملك في ذلك».

ويستدعي هذا النص الذي جاء ليؤكّد الأمر الواقع، بعض الملاحظات. فالعلماء لم يسوقوا أيّ دليل شرعي لتعليل موقفهم، واكتفوا باستعمال بعض الكلمات والمفاتيح القادرة على تحفيز خيال النخبة والرعيّة، فاستدعوا مفردات وتعبيرات وعظيّة تحيل على وضعيّات أسطوريّة أو تاريخيّة معروفة جيّدًا من قبل المتلقي، مثل «فتنة» و«فوضى» و«المصلحة العامّة» و«الضّرر على البلاد والعباد»، إلخ. ومن الواضح، أن لا نصّ يسمح للعلماء بالتحرك على تلك الشاكلة وبأخذ ذلك الموقف الذي لا يجد أيّ سابقة له في المدونة الحنبليّة الوهّابيّة، بل السنّية. وربّما كانت المسؤوليّة الأخلاقية هي من دفعتهم إلى تغليب المصلحة العامّة بهدف الحفاظ على الشريعة، وإن كان ذلك على حساب أحد المبادئ السياسيّة للمؤسّسة، ألا وهو الطاعة المطلقة لوليّ الأمر والتحريم القطعي لكلّ خروج عليه.

ثمّ إنّ موقف العلماء هذا إنّما كان يعكس رؤيتَهم للعرش. فبعيد وفاة

---

(١٦) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، عبداللطيف بن إبراهيم آل الشيخ، عمر بن حسن آل الشيخ، عبدالملك بن إبراهيم آل الشيخ، عبدالعزيز الشثري، عبدالله بن حميد، عبدالعزيز بن باز، عبدالعزيز بن صالح، محمّد الحركان، سليمان بن عبيد، عبدالعزيز بن رشيد، عبدالرحمن بن فارس.

(١٧) **أمّ القرى**، العدد ٢٠١٥، ٣ إبريل ١٩٦٤، ص ١.

الملك عبدالعزيز، تمّ بسرعة اعتماد نظام السيطرة المتعدّد المراكز، أي التوزيع الأفقي للسلطة بين أعضاء العائلة المالكة. ولم تعد أسرة آل سعود مجرّد سلالة حاكمة بالمعنى التقليدي للكلمة، أي سلطة أحاديّة الرأس وأحاديّة المركز تتوارث وفق خطّ سلالي مباشر، بل غدت مجلسا عائليّا للحكم (collégialité familiale). فإذا ما كان للملك بعض نفوذ في عدد من المجالات، على غرار نفوذ زعيم قبيلة، إلا أنّه لا يستطيع أن يطمح إلى احتكار السلطة، إذ هو مجرّد أوّل بين متساوين (primus inter pares). فالمؤسسة الحنبليّة الوهّابيّة كانت تعتبر العائلة المالكة مثيل مؤسّسة كلّية مكوّنة من عشرات الأشخاص، يُقدّم استقرارها على مصلحة الملك الشخصيّة. ولا شكّ في أنّ ذلك كان سبب استخدام العلماء في فتواهم تعبير «ولاة أمورنا» في صيغة الجمع دون المفرد (ولي ٱلأمر) على ما جرت به العادة، وهذا ما يُظهر بوضوح البعد العائلي الأفقي للعرش السعودي.

ولم تكتف الزمرة المساندة لفيصل بهذا الانتصار الرمزي والسياسي الساحق. فقد كانوا دائمي الخشية من أن يقلب لهم الملك سعود ظهر المجنّ، إذ كان باستطاعته تعبئة موارده وتكوين قوّة للضرّر لا يُستهان بها؛ لذا، قرّر فيصل وأنصاره منذ أواخر صيف سنة ١٩٦٤م خلع الأخ الأكبر، وقام أبرز الأمراء في زمرته بجولات في جميع مناطق المملكة لتعبئة الوجهاء وكسب تأييدهم وطمأنتهم. وما إن تمّ هذا العمل الميداني حتّى مرّوا إلى الخطوة التالية، فقاموا بقيادة الأمير فهد بدعوة العلماء يوم ٢٨ أكتوبر ١٩٦٤م للاجتماع من أجل صياغة القرار الذي اتّخذوه سلفاً في لغةٍ دينيّة، التي كانت هي اللغة الشرعيّة الوحيدة المعتبرة، والقاضي بخلع الملك سعود عن العرش. ويخبرنا أحد العلماء الحاليّين على الساحة، بوصفه شاهد عيان على المفاوضات وباعتباره أحد مساعدي المفتي العام محمد بن إبراهيم، بالرواية التالية: «**اتصل الملكان**[١٨] **خالد وفهد ـ رحمهما الله ـ أكثر من مرّة بالشيخ محمّد بن إبراهيم ـ رحمه الله ـ لإقناعه بإصدار فتوى بخلع الملك سعود رحمه الله، لأنّ الوضع كان صعباً والبلد على حافة الفتنة، نعوذ بالله منها. وقد كان ينبغي التحرّك حفاظاً على الوحدة**

(١٨) استخدم الراوي لقب ملك عوض أمير لأنّ خالداً وفهداً سيصعدان العرش. وقد حكم الأوّل بين سنتي ١٩٧٥ و١٩٨٢، والثاني بين سنتي ١٩٨٢ و٢٠٠٥.

وعلى الدولة الإسلاميّة، وكان ينبغي على العلماء تزكية قرار العائلة المالكة. فقرّر الشيخ محمّد الاجتماع بالعلماء في منزله في حيّ دخنة. وبعد مداولات قصيرة حول الوضع في البلد، خلصوا إلى ضرورة تزكية خيار العائلة المالكة. وعلى الإثر، ذهب الشيخ محمد برفقة عدد كبير من زملائه وتلاميذه إلى فندق صحارى حيث كان أعضاء الأسرة الحاكمة، سدّد الله خطاهم، مجتمعين منذ ساعات، وذلك لتأكيد دعمه لهم». إنّ الخطوط الكبرى لهذه الرواية، قد تمّ تأكيدها من خلال لقاءات أخرى قمنا بها في المملكة السعوديّة، ومن خلال المصادر الأوروبيّة المعاصرة للأحداث(١٩).

وإذا ما كان العلماء، مثلما سبق أن رأينا، على دراية جيّدة بكيفيّة إدارة الأمور داخل العائلة المالكة، فإنّ هذا المقطع القصير يظهر لنا أنّ الأمراء كانوا هم أيضًا يعرفون جيّدًا ذهنيّة حلفائهم الأوفياء. ففي سبيل تعبئة العلماء، ركّز خالد وفهد على المسألة التي تؤرّق العلماء منذ بداية العصر الوسيط، أي الفتنة المولّدة للفوضى والخراب والعائق الأكبر أمام النجاة في الدارين. ولم يكن أمام العلماء، للمحافظة على الأصول الثلاثة، إلا قبول مقترحات الزمرة التي كانت تدعم فيصل، فقد كان في ذلك وحده نجاة أرواحهم وأرواح أتباعهم. وقد كانت تلك المصالح الأخرويّة مرتبطة بمصالح أخرى لا شكّ في دنيويّتها مثل الامتيازات الاقتصاديّة والمكانة الاجتماعيّة والنفوذ السياسي. ليس في الأمر أي تعارض، فالمصالح الدنيويّة والمصالح الأخرويّة مترابطتان عضويًّا في الإسلام كما يؤكّد أثر ينسب خطأً إلى النبي قصد إضفاء قيمة معياريّة عليه: «**اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً**»(٢٠).

وعقب اجتماعهم بالأمراء في فندق صحارى أصدر العلماء فتوى في بضعة أسطر وذلك في اليوم الأول من نوفمبر سنة ١٩٦٤م(٢١). ولم يكن مفاجئاً، أن تقوم هذه الفتوى بتزكية قرارات الزمرة المنتصرة وذلك بأن

---

(١٩) Gerald de Gaury, *Faisal, King of Saudi Arabia*, p. 130-133.

(٢٠) انظر مختلف الصيغ التي ورد فيها هذا الأثر عند: البيهقي، **السنن الكبرى**، الحديث رقم ٤٧٤٤؛ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج١، ص ٢٧٣؛ الجاحظ، **البخلاء**، ص ٣١؛ ابن عبدربّه، **العقد الفريد**، ج ٢، ص ٣٠٦؛ ابن عبدالبرّ، **بهجة المجالس**، ج ٢، ص ٣٤٥.

(٢١) **أمّ القرى**، العدد ٢٠٤٥، ٦ نونبر ١٩٦٤، ص ١.

زكّت خلع الملك سعود ودعت الناس إلى مبايعة الأمير فيصل. ومرّة أخرى، لم يستخدم العلماء أي دليل شرعي لإسناد فتواهم، إذ اكتفوا بأن أشاروا، باختصار، إلى أنّ فتواهم تستند إلى مبرّرات واقعيّة وقواعد شرعيّة. ومهما كان الأمر، فقد تمّ تتويج فيصل بن عبدالعزيز، وغادر سعود بعد أسابيع قليلة البلاد باتّجاه منفاه.

وهكذا لعبت المؤسّسة الدينيّة دورًا بالغ الأهمّية طوال فترة انتقال السلطة التي أعقبت وفاة الملك عبدالعزيز سنة ١٩٥٣م، فقد سمحت سلطة العلماء الإيديولوجية لزمرة الأمير فيصل، الذي صار ملكاً(١٩٦٤ ـ ١٩٧٥م)، بأن يضفي الشرعيّة على تصرّفه السياسي من خلال مفردات دينيّة. وما كان للأمراء، في منطقة تكثر فيها الانقلابات والثورات داخل القصور، أن يسوّغوا تصرّفهم ذاك إلا بتلك الطريقة، فهي الوحيدة التي تسمح بعدم خدش صورة العائلة المالكة، بل شرعيّتها. وهكذا يتّضح مدى قوّة الحجّة الدينيّة في تبرير الفعل السياسي، فقد أضفت باعتبارها خطاباً مقدّساً ومهيمناً على مناصري فيصل بعدًا دينيًّا وعمقاً تاريخيًّا وقوّة في الأداء، أي شرعيّة، هي ما مكّنهم من الاستيلاء على السلطة دون حصول أيّ أضرار جانبيّة، ماديّة كانت أم رمزيّة.

ولا ينبغي لنا أن نرى في تدخّل العلماء في الفضاء السياسي، الخاص بالعائلة المالكة، ضرباً من التطاول والتجاسر، فما كان لهم ليتدخّلوا إلا بعد دعوة صريحة من أكثر أعضاء أسرة آل سعود نفوذاً، وبوصفهم فاعلين دينيّين. فالحفاظ على الوحدة وعلى قوّة العائلة المالكة، هو في رأي العلماء، واجب دينيٌّ في المقام الأوّل.

ب ـ الصراع مع القوميّة العربيّة وآثاره المفيدة

منذ ظهورها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، لم يكن على الحنبليّة الوهّابيّة أن تواجه إيديولوجيًّا سوى المذاهب الدينيّة الأخرى. وكانت القضايا الأساسيّة للصّراع ذات طبيعة اعتقادية وفقهية. لكنّ الأمور تغيّرت بشكل جذري في خمسينات وستّينات القرن الماضي مع صعود القوميّة العربيّة ذات البعد الاشتراكيّ بمختلف أشكالها وتسمياتها في العالم العربي. وقد طرحت هذه الإيديولوجيا نفسها منذ البداية كبديل

حديث للمذاهب الدينيّة الموجودة على السّاحة، وكان أتباعها يتطلّعون للحلول محلّ النخب القديمة وأنظمتها التي اعتبرت عتيقة. وقد كان الوجه الأبرز لهذه الحركة «العلمانية» بلا أدنى شكّ، على الرغم من عدم تردّده في استخدام الدين كمورد رمزي عند الحاجة، هو الرئيس المصري جمال عبدالناصر (ت١٩٧٠م). ولا حاجة لنا إلى البرهنة على أنّه حاول اتباع سياسة هيمنة في الشرق العربي.

فبفضل كاريزما الريّس والدعاية الفعّالة، بدأ التأثير المصري يتغلغل في المملكة العربيّة السعوديّة، شأنها شأن بلدان أخرى في المنطقة، مع ظهور عدد من الحركات القوميّة العربيّة ذات المنحى الاشتراكي تتفاوت في قوّة تنظيمها مطالبة بإجراء إصلاحات دستوريّة، وحتّى الإطاحة بالعرش. وقد تأثّر بعض أعضاء العائلة المالكة، بقيادة الأمير طلال بن عبدالعزيز (مواليد ١٩٣٢م)، بتلك الأفكار، فطالبوا بملكيّة دستوريّة، وأسّسوا لهذا الغرض حركة الأمراء الأحرار في عام ١٩٦٢. وجاءت الخمسينيات لتشهد اندلاع عدّة إضرابات في منطقة الأحساء النفطيّة، كان قادتها من أتباع القوميّة العربيّة في أشكالها المختلفة. وفي نفس الوقت أيضاً، أحبطت السّلطات السعوديّة عدّة محاولات انقلابيّة من تدبير ضبّاط كانوا يأملون محاكاة حركة الضبّاط الأحرار التي أطاحت بالنظام الملكي في مصر سنة ١٩٥٢[٢٢].

وللتصدّي لنوايا الهيمنة المصريّة التي كانت تستمدّ شرعيّتها من القوميّة العربيّة، قرّرت السلطات السعوديّة اعتماد سياسة خارجيّة تقوم على التضامن الإسلامي. فقد بدا أنّ الخطاب والعمل الدينيّين، بوصفهما دعامتين اتّصاليتين مقدّستين، قد يكونان أنسب الوسائل لتحفيز العرب، ومن ثم احتواء الخطاب القومي العربي؛ لذا طرح حماة الأماكن المقدّسة أنفسهم ورثة لمشاريع الجامعة الإسلاميّة التي رفعتها السلطات

(٢٢) Mordechai Abir, *Saudi Arabia and the Oil Era*, p. 36 et p. 72-80; Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, p. 336-340; David Holden et Richard Johns, *La maison Saoud*, p. 195-276; Helen Lackner, *A House Built on Sand: A Political Economy of Saudi Arabia*, p. 96-97; Robert Vitalis, «Black Gold, White Gold: An Essay on American Exceptionalism, Hierarchy and Hegemony in the Gulf», *Diplomatic History*, nº 2, 2002, p. 185-213;

فلاح المديرس، **البعثيون في الخليج والجزيرة العربية**، ص ٥١-٦٠.

العثمانيّة، وخاصة السلطان عبدالحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م)، أو مشاريع الإصلاحيين مثل جمال الدين الأفغاني (ت١٨٩٧م) ومحمّد عبده (ت١٩٠٥م) وعبد الرحمن الكواكبي (ت١٩٠٢م) ومحمّد رشيد رضا (ت١٩٣٥م)[٢٣]. وبهذا، فإنّهم كانوا ينوون استثمار الرّأسمال الرمزي لتلك الشخصيّات الكبيرة للإسلام المعاصر من أجل إضفاء الشرعيّة على حركتهم.

وقد أدّى الصّراع من أجل النفوذ بين السعوديّة ومصر إلى حرب باردة حقيقية بين عامي ١٩٥٠ و١٩٦٠م[٢٤]. وانخرط العلماء، بوصفهم الحلفاء المخلصين لآل سعود والماسكين بزمام السلطة الإيديولوجية وحماة القيم الدينية، في هذه المعركة على المستويين الفكري والمؤسساتي.

ففي المجال الفكري، عملت المؤسّسة الدينيّة على مهاجمة الأسس الإيديولوجية والتاريخيّة للقوميّة العربيّة، معتمدة ليس فقط لغة دينية بل حججاً عقلانيّة وتاريخيّة وحتّى سياسيّة. فقد أصدر العلماء خلال تلك الفترة عدّة فتاوى كتابيّة وشفويّة لعلّ أهمّها هي فتوى قاضي إقليم الخرج، عبدالعزيز بن باز. فقد قام هذا الأخير، بناء على طلب من المفتي الأكبر للمملكة وبدعم مالي من الحكومة، بكتابة رسالة طويلة في عام ١٩٦١ تحت عنوان **القومية العربية في ضوء الإسلام والواقع**[٢٥]، وطبعت منها آلاف النسخ في دمشق والقاهرة، وتمّ توزيعها داخل المملكة العربيّة السعوديّة وفي عدد من الدول العربيّة والإسلاميّة[٢٦].

لم يكن العرب، بالنّسبة لعبدالعزيز بن باز، سوى شعب هامشي غارق في الفوضى والجهل. وجاء الإسلام ليمنحهم نظاماً شاملاً للقيم قادراً على إدارة جميع جوانب وجودهم في أدقّ التفاصيل، وليتمكّنوا من خلاله من توحيد صفوفهم، واكتساب قوّة سمحت لهم بفتح قسم كبير

---

(٢٣) Martin Kramer, *Islam Assembled: The Advent of Muslim Congresses*, p. 1-85.

(٢٤) حول هذا الصراع، انظر: غسّان سلامة، **السياسة الخارجية للمملكة العربية السعودية منذ ١٩٤٥**، ص ٦١٧-٦٤٠.

(٢٥) عبدالعزيز بن باز، **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع، مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ١، ص ٢٨٠-٢٨١.

(٢٦) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ٤٥٠٧.

من العالم وبناء حضارة رائعة. وبما أنّه لا فضل يحسب للعرب، في رأيه، دون الإسلام، فقد أعرب عن دهشته لرؤية بعضهم يبتعد عن القيم الإسلامية التي لا تفرّق «**بين عربي وعجمي، ولا بين أحمر وأسود، ولا بين غنيّ وفقير، ولا بين شرقي وغربي، بل هم في ذلك إخوان متحابّون في الله، متعاونون على البرّ والتقوى**»[٢٧]. أليست إيديولوجيا القوميّة العربيّة، بقطع النّظر عن مطالبها السياسيّة والاجتماعيّة، هي على العكس من ذلك، ممارسة جاهليّة تدعو إلى تفتيت المجتمع المسلم على أساس العرق (العرب مقابل غير العرب)؟

كما يُذكّر المؤلف قرّاءه أيضًا بأنّ جميع المبادئ الوضعيّة التي تنادي بها القوميّة العربيّة (الوحدة، والتضامن، وتحقيق المصالح المشتركة، إلخ)، هي ذات ما يدعو إليه الإسلام، ولكن على أسس أخرى أكمل وأعظم ممّا يرتجى من وراء القوميّة التي تستند إلى آراء بشريّة نسبيّة ونفعيّة، فيما تستند قيم الإسلام إلى الوحي، وهي من ثمَّ عادلة وخالدة، بالإضافة إلى أنّ القوميّة العربيّة تمثل إيديولوجيا بالغة الخطورة: فأتباعها لا يدافعون عن الإسلام، ولا يدعون النّاس إلى احترام مبادئه وتطبيقها، والحال أنّها السبيل الوحيدة إلى النّجاة في الدارين. بل الأسوأ من ذلك، فهم يدعون إلى الفصل بين الدين والدولة، وإلغاء الشريعة لصالح القوانين الوضعيّة، وخلق هويّة عربية متعدّدة الديانات، ومشاركة غير المسلمين في إدارة شؤون الدولة، بل إنّهم يدعون أيضًا القوى غير المسلمة لدعمهم عسكريًّا، وهو ما يتعارض مع مبدأ الولاء والبراء: «**فلو كان في اتّخاذ الكفّار أولياء من العرب أو غيرهم والاستعانة بهم مصلحة راجحة، لأذن الله فيه وأباحه لعباده، ولكن لمّا علم الله ما في ذلك من المفسدة الكبرى، والعواقب الوخيمة، نهى عنه وذمّ من يفعله**»[٢٨].

وفي الجملة، فإنّ عبدالعزيز بن باز يعتبر القوميّة العربيّة مؤامرة حاكها الغرب لتفتيت المسلمين وتدمير الإسلام وفقًا لمبدأ «فرّق تسد» (divide ut imperes)، فمن الضروري أن يحرص الشباب المسلم المثقّف

---

(٢٧) عبدالعزيز بن باز، **نقد القومية العربية**، ص ٢٨٢.

(٢٨) نفسه، ص ٣٠٠-٣٠١.

على عدم الوقوع في هذا الفخ... وهو يدعو العلماء والدّعاة إلى استخدام جميع الوسائل اللازمة لفضح هذه المؤامرة ونصرة الإسلام.

وعلى الرّغم من أسلوبها البسيط وأبعادها المتواضعة، إلا أنّ فتوى ابن باز كانت مدشّنة لمرحلة جديدة في الفكر الحنبلي الوهّابي على أكثر من صعيد. فقد كان نقد القوميّة العربيّة أوّل كتاب ينتمي لذلك الفكر الموجّه ضدّ إيديولوجيا غير دينيّة من أصل غربي، وهذا يعني أنّ العلماء أصبحوا واعين بأنّ معركتهم في الحفاظ على الأصول الثلاثة لن يمكنها أن تختزل مستقبلاً في المجال الديني، ولا بدّ أن تشمل مجمل الفضاء الاجتماعي بشموليته. فلم تعد المذاهب الإسلاميّة الأخرى هي العدوّ الجديد الذي يهدّد بزعزعة هيمنة المذهب وحماته، بل الإيديولوجيّات العلمانيّة. ومن أجل مكافحة هذا العدوّ على الأوجه الأفضل، لا مندوحة من اعتماد استراتيجيّة جديدة.

فعلى مستوى الأسلوب والشّكل، راوح ابن باز بين حجّتين من أجل الوصول إلى الجمهور الواسع المستهدف من قبل كتابات القوميّين العرب والعلمانيّين. وكما هو متوقّع، فقد استخدم قاضي الخرج على طول فتواه حججاً موثوقة وأدلّة نصيّة ومأثورات عن السّلف الصالح من أجل التأثير العاطفي على القرّاء. فهو يعلم جيّداً، بوصفه محترفَ التعاطي مع الشعور الديني، أنّ اللّجوء إلى إثارة المواضيع المفصليّة في الدّين واعتماد «**الضّغط النّفسي من خلال توزيع المكاسب الروحيّة أو الحرمان منها**»[٢٩]، من شأنه إضفاء عمق تاريخي وبعد رمزي على أقواله. وكان يدرك ميل المستهدفين برسالته، وكثير منهم عرف نظام التعليم الحديث، إلى الحجج «العقلانيّة» و«التّاريخيّة»؛ ولذلك، اعتمد في نقده للقوميّة العربيّة على حقائق تاريخيّة، وإن كانت مشوّهة من أجل الجدل، إلى جانب حجج عقلانيّة.

وقد كانت هذه الفتوى مناسبة لكي يدخل مصطلح المؤامرة لأوّل مرّة في قاموس الحنبليّة الوهّابيّة. فعلى غرار أعدائه القوميّين العرب، ويُفتَرَضُ أنّه استعار هذا المصطلح منهم، جعل ابن باز من نظريّة

---

(٢٩) Max Weber, *Économie et société*, t. I, p. 97.

المؤامرة مفتاحاً لفهم جميع العلل التي أصابت المسلمين. إلا أنّ لفظ المؤامرة وإن كان جديداً، إلا أنّ مفهوم المؤامرة ضارب في القدم، حيث سبق للكتّاب الكلاسيكيّين استخدام عدّة ألفاظ للدّلالة عليه، لعلّ أشهرها هو لفظ الكيد. وهذا يعني أنّ صاحب الفتوى، في سبيل الوصول إلى جمهور واسع وإثارة خيالهم، فضّل استخدام مصطلح حديث بدل المصطلح الديني، وما ذاك إلا لاعتباره منتمياً إلى معجم المفردات السائدة، ومفهوماً عند أكبر عدد من النّاس.

وقد وجهّت الفتوى، من الناحية النظريّة، إلى جميع المسلمين، ولم تكن مقتصرة على الحنابلة الوهّابيّين، لتحذيرهم من مخاطر القوميّة العربيّة وشرورها. وقد وصل به الأمر إلى حدّ الاستشهاد بمقاطع طويلة من الطّعون التي وجّهها الشيخ المصري محمّد الغزالي (ت١٩٩٦م) ضدّ القوميّة العربيّة العلمانيّة، وإيراد نصائح الشيخ الهندي أبو الحسن الندوي (ت١٩٩٩م) إلى العرب والمسلمين الحاضّة على الالتفاف حول الدين. ومعلوم أنّ المذكور الأوّل كان أشعريًّا وعضوًا في جماعة الإخوان المسلمين، فيما كان الثاني ماتريديًّا ومتصوّفًا. إلا أنّ ما قام به ابن باز لا يمثّل سابقة، إذ سبق لبعض علماء الحنبليّة الوهّابيّة الاستشهاد بأقوال علماء المذاهب الإسلاميّة الأخرى، فنقلوا اقتباسات من نصوص علماء أشاعرة ومعتزلة ومتصوّفة مثل الغزالي (ت١١١١م)[٣٠] والزمخشري (ت١١٤٨م)[٣١] وابن رشد (ت١١٩٨م)[٣٢] والرازي (ت١٢٠٩م)[٣٣]، من أجل تعزيز أطروحاتهم الفقهيّة والاعتقاديّة. لكن ما لم يسبق أن حدث أبداً هو استخدام كتابات علماء غير حنابلة وهّابيّين بصفة مقصودة وواعية من أجل خلق انطباع بأنّ الكاتب يتكلّم باسم الإسلام ككلّ، وليس باسم مذهب واحد. وهذا ما يعكس انشغالاً حقيقيًّا بتضامن إسلاميّ وليد من أجل درء خطر خارجي، ويجعل رسالة ابن باز أبعد من أن تكون مجرّد مبادرة فرديّة معزولة، لتكون جزءًا من استراتيجيّة شاملة درجت السلطة

(٣٠) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٩، ص ١٨-١٩.
(٣١) نفسه، ج ٥، ص ٧٦.
(٣٢) نفسه، ج ٧، ص ٢٣٩.
(٣٣) نفسه، ج ١٠، ص ٤٧٥-٤٩١.

السياسيّة والمرجعيّة الدينيّة على اعتمادها منذ سنوات عديدة.

ولقد سبق أن رأينا أنّ العلماء الحنابلة الوهّابيّين سبق أن بدؤوا الانفتاح ببطء على المؤسّسات والمذاهب الإسلاميّة الأخرى مع أواخر القرن التاسع عشر. وقد تسارع ذلك الانفتاح بعد الاستيلاء على الحرمين الشريفين الذي جعل من المملكة العربيّة السعوديّة قوّة إسلاميّة بحكم الواقع. وعليه، فقد استلزمت طمأنة النخب العربيّة الإسلامية وإدارة تدفّق الحجّاج بعض المرونة الدينيّة وبعض المهارة السياسيّة، وهذا ما سيشهده مؤتمر مكّة الإسلامي الذي استضافه الملك عبدالعزيز سنة ١٩٢٦م لمناقشة مسألة الخلافة ووضعيّة الحرمين بحضور ممثلي ستّ وعشرين دولة إسلاميّة ينتمون إلى مختلف المذاهب[٣٤]، حيث احتكّ الحنابلة الوهّابيّون بهم ووقّعوا معهم عدّة وثائق رسميّة. وعلى سبيل المثال، فقد كان الرئيس المنتخب للمنظمة التي نتجت عن هذا المؤتمر درزيًّا، وهو شكيب أرسلان (ت١٩٤٦م). إلا أنّ هذا الاتّصال المباشر الأوّل مع ممثلي الإسلام، لم يتمخّض على الرغم من كل ذلك عن أيّ شيء ملموس في ذلك الوقت، إذ كان كلّ طرف غارقاً في مشاكله الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة، في سياق تاريخي عصيب كان يمرّ به العالم الإسلامي.

ومهما كان الأمر، فإنّ المؤسّسة الدينيّة ستواصل تعاملها مع شركائها التقليديّين وستنسج علاقات جديدة، إذ على الرّغم من رفضهم الذّوبان في حركة الإصلاح، فقد واصل العلماء تفاعلهم مع أبرز شخصيّات تلك الحركة، بل إنّ البعض منهم استقرّ فعلاً في المملكة العربيّة السعوديّة ليباشر خدمة الدولة في قطاعات شتّى. كما ستقوم المؤسّسة النجديّة أيضًا بتوطيد علاقاتها مع جماعة أهل الحديث، وتتعامل في بعض المناسبات مع الجماعة الإسلاميّة وجماعة الدعوة والتبليغ، وجميعها من شبه القارّة الهنديّة، وسيقترب علماؤها أيضًا من

---

(٣٤) حول هذا المؤتمر، انظر:

Martin S. Kramer, *Islam Assembled: the Advent of the Muslim Congresses*, p. 106-191; Achille Sékaly, *Le Congrès du khalifat et le congrès du monde musulman*, p. 11-25 et p. 125-219.

بعض الشخصيّات والجماعات التي تبنّت المذهب الحنبلي الوهّابي، على غرار جماعة أنصار السنّة المحمّدية[٣٥] في مصر. أضف إلى ذلك، أنّ الحجّ السّنوي إلى مكّة المكرّمة كان يمثّل بلا شكّ فترة مثاليّة للالتقاء مع المذاهب الإسلاميّة الأخرى والتفاعل معها. لكنّ ما من مصدر يسمح لنا بالمضيّ قدماً في هذه الفرضيّة لسوء الحظّ.

على أنّ عام ١٩٥٤م، سيكون نقطة تحوّل في علاقات المذهب الحنبلي الوهّابي مع غيره من المذاهب الإسلاميّة الأخرى. فبعد بضعة أشهر فقط من اعتلاء عرش المملكة العربيّة السعوديّة، سيحاول سعود بن عبدالعزيز فرض شخصيّته داخل المملكة وعلى الساحة الإقليميّة؛ وهو ما دعاه إلى تنظيم مؤتمر إسلامي حضره عدد من رؤساء الدّول والشخصيّات الدينيّة العربيّة الإسلاميّة. وفي أغسطس ١٩٥٤م، سيستقبل المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم آل الشيخ في منزله بمكّة كلّاً من مفتي تونس محمّد العزيز جعيط (ت١٩٧٠م)، وهو أشعري صوفي، والمفتي الأسبق لمصر حسنين محمّد مخلوف (ت١٩٩٠م)، وهو الآخر أشعري صوفي وقريب من جماعة الإخوان المسلمين، وقاضي الأحناف في تونس محمّد الشاذلي النّيفر (ت١٩٧٨م)، وهو ماتريدي وصوفي. وقد أشارت الجريدة الرسميّة السعوديّة إلى الخبر بالعبارات التالية: «**كبار علماء الإسلام يلتقون سماحة المفتي الأكبر للمملكة العربيّة السعوديّة لمناقشة الخطوات الواجب اتّخاذها لإصلاح الأمم الإسلاميّة من أجل استعادة مجدها وقوّتها**»[٣٦]. وعقب هذا الاجتماع، دعا العلماء إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة في جميع جوانبها، وغرس ثقافة إسلاميّة سليمة في نفوس الشّباب، والتعاون بين المسلمين في جميع المجالات. وقد كان ذلك اللقاء مناسبة لكي يعترف فيها رأس المؤسّسة الدينيّة بشكل صريح بإسلاميّة المذاهب السنّية الأخرى، ولكي يدعو أيضًا إلى تعزيز العلاقات بين الدول الإسلامية لمجابهة كلّ التحديّات الخارجيّة. ولدينا عدّة رسائل وفتاوى بعث بها محمد بن إبراهيم إلى شخصيّات دينيّة وإلى المسلمين

---

(٣٥) تأسّست هذه الجماعة الحنبليّة الوهّابيّة سنة ١٩٢٦ على يد محمّد حامد الفقي (ت١٩٥٩ م). انظر: أحمد محمّد الطاهر، **جماعة أنصار السنّة المحمديّة**، المنصورة، ٢٠٠٤.

(٣٦) **أمّ القرى**، العدد ١٥٢٧، ٢٠ أوت ١٩٥٤، ص ٦.

في أنحاء العالم الإسلامي تتضمّن كل علامات الاحترام والتقدير لإخوته في الدّين[٣٧].

وجاء تفاقم التوتّر بين السعوديّة ومصر في منتصف الخمسينيات لتتعزّز عمليّة الاعتراف تلك. ففي إطار سياسة التضامن الإسلامي، قرّرت الحكومة السعوديّة بالاتّفاق مع المؤسّسة الدينيّة، إنشاء منظّمة غير حكوميّة بتمويل سعودي من أجل مواجهة النفوذ المصري والتّرويج للإسلام وقيمه في كلّ أنحاء العالم، فأسّست رابطة العالم الإسلامي سنة ١٩٦٢م. ويعكس المجلس التأسيسي للرابطة الرّغبة في إضفاء الطابع المؤسّسي على الانفتاح على المذاهب السنّية الأخرى، إذ كان أعضاؤه السبعة والعشرون يمثّلون معظم الحساسيّات الاعتقادية والصوفيّة في العالم الإسلامي[٣٨]. وقد احتلّ الحنابلة الوهّابيّون في ذلك المجلس، وكانوا فيه أقليّة، بالأشاعرة، والماتريديّة والصوفيّة، بل وصل الأمر إلى حدّ تفويض المفتي الأكبر للمملكة العربيّة السعوديّة رئاسة الجلسة الافتتاحيّة للاجتماع الأوّل لرابطة العالم الإسلامي إلى الشّيخ الهندي أبي الحسن الندوي الذي كان، كما ذكرنا أعلاه، ماتريديًّا وصوفيًّا.

وهكذا سمحت الحرب الباردة التي كانت تدور بين مصر والسعوديّة للمؤسّسة الدينيّة بالمضيّ قدماً في عمليّة التحوّل من مذهب منغلق إلى مذهب منفتح. وقد أدرك العلماء أنّ هذا العدوّ الجديد يمكنه، من خلال العلمنة، التشكيك نهائيًّا في مسائل تطبيق العقيدة الصّحيحة والسلوك

(٣٧) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ١٧، رقم ٤٠٥٩، رقم ٤٤٢٥، رقم ٤٥١٠.

(٣٨) قائمة أعضاء المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي سنة ١٩٦٢: محمد بن إبراهيم آل الشيخ (السعودية)، عبدالعزيز بن باز (السعودية)، محمّد الحركان (السعودية)، أحمدو بللو (نيجيريا)، علال الفاسي (المغرب)، أبو الحسن الندوي (الهند)، أبو الأعلى المودودي (باكستان)، إبراهيم إيناس (السنغال)، أمين الحسيني (فلسطين)، حسين محمد مخلوف (مصر)، عبدالرحمن الإرياني (اليمن)، محمد مكي الكتاني (سوريا)، محمد البشير الإبراهيمي (الجزائر)، محمد صادق المجددي (أفغانستان)، محمد فال بن البناني (موريتانيا)، سعيد رمضان (مصر)، إبراهيم السقاف (سنغافورة)، محمد محمود الصواف (العراق)، أحمد ألونتو (الفلبين)، محمد حنيفة محمد (سريلانكا)، عبدالله القلقيلي (الأردن)، كامل الشريف (نيجيريا)، أحمد البشير الطيّب (السودان)، سعدي ياسين (سوريا-لبنان)، صالح أوزجان (تركيا)، صن شوان وو (الصين)، منصور المحجوب (ليبيا).

القويم، وفي المدوّنات الفقهيّة، وفي مراقبة المؤسّسات الدينيّة والسيطرة على الأوقاف وتوظيف العلماء في الدوائر العموميّة، الخ، وفي النظام السياسي عبر الإطاحة بالعرش السعودي، «حامي المذهب والقائمين عليه». ولهذا كلّه، أقدم العلماء على بذل جهود إيديولوجيّة كبيرة من أجل إنقاذ الأساسي في المذهب وفقًا للقاعدة الفقهيّة التي تنصّ على مراعاة أخفّ الضّررين، وكان أن قرّروا، بدعم وتشجيع من السلطة السياسيّة، الانفتاح على المذاهب السنيّة الأخرى.

لكن هذا الانفتاح لا يعني الاعتراف بصحّة المذاهب الدينيّة الأخرى فيما يتعلّق بالعقيدة والطقوس الدينيّة، فاعتقادهم في الصلاحية المطلقة لمبادئهم راسخ، وخاصة في ميدان العقائد؛ لذا، فإنّ ما فعله العلماء لم يتعدّ التخفيف في مواقفهم تجاه بعض المعتقدات والممارسات المخالفة لمذهبهم باعتبارها مجرّد بدع(٣٩): لقد غدا الصّراع مع المذاهب الأخرى صراعاً في إطار الأمّة الواحدة، وليس بين مؤمنين وكفّار كما كانت عليه الحال في القرن التاسع عشر. إلا أنّه رغم هذا التغيّر الملحوظ الذي يستحقّ التّنويه، فإنّ العلماء، بوصفهم فاعلين اجتماعيّين، كانوا يأملون بلا شكّ في استمالة أتباع المذاهب الأخرى إلى عقائد السلف الصّالح، أي إلى العقيدة الحنبليّة.

وإذا ما كانت الحرب ضدّ الإمبراطورية العثمانيّة طوال القرن التاسع عشر، وضعف الكيان السياسي السعودي، قد دفعا العلماء نحو اعتماد إيديولوجيا إقصائيّة وسياسة العزلة *(amixia)*، فإنّ الحرب الباردة مع مصر كان لها تأثير معاكس تماماً لذلك، إذ تحوّلت الحنبليّة الوهّابيّة من ظاهرة محليّة إلى ظاهرة عالميّة. فقد سمح التفاعل مع حركة الإصلاح والجماعات الهنديّة الباكستانيّة منذ أواخر القرن التاسع عشر لعلماء نجد باقتباس بعض من أفكارها، بما في ذلك التعاون الديني بين المسلمين ونشر الإيمان من خلال الدعوة. وهكذا مكّنت الموارد الماديّة والرمزيّة المتاحة للمملكة العربيّة السعوديّة (الحرمان الشريفان وزيادة العائدات

---

(٣٩) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ١٢٠، رقم ١٢٣، رقم ١٤٨، رقم ٥٢٩، رقم ٦٠٩، رقم ٨٠٨، رقم ٣٩٠٢، رقم ٤٤٧٧، رقم ٤٤٨٤.

النفطيّة) إلى جانب سياسة التضامن الإسلامي، العلماء من النّجاح فيما فشل فيه الإصلاحيّون، ألا وهو إنشاء جامعة إسلاميّة لتكوين العلماء المسلمين من مختلف أنحاء العالم، وإنشاء هيئة إسلاميّة دوليّة تتولّى إفتاء الأمّة بأسرها في شؤون دينها ودنياها.

لقد سبق لعالم الدين الإصلاحي محمّد رشيد رضا أن نشر منذ العام ١٨٩٩م عدداً كبيرًا من المقالات ناشد فيها السلطات العثمانيّة اعتماد استراتيجيّة دينيّة في إطار سياسة السلطان عبدالحميد الثاني الاسلامية. فقد دعا، في جملة أمور، إلى إنشاء مؤسّسة لتكوين علماء المستقبل بشكل موحّد، وأخرى مسؤولة عن إصدار الفتاوى ومناقشة الشؤون الدينيّة للأمّة[٤٠]. ولكن الظّرف التاريخي كان بالغ الحرج وغير ملائم البتّة لتنفيذ هذه المشاريع (كانت أغلبيّة البلدان الإسلاميّة تحت الوصاية الأوروبيّة). ومع ذلك بقيت أفكار رضا حيّة في أذهان قرّائه وأنصاره، بما في ذلك جماعة الإخوان المسلمين الذين لم ييأسوا أبداً من ترجمتها على أرض الواقع.

وفي ١٩٥٧، اقترح أمجد الزهاوي (ت١٩٦٧م)، وهو عالم وعضو مؤسّس لفرع الإخوان المسلمين في العراق، على الملك سعود إنشاء هيئة موحّدة تتولّى بحث الشؤون الدينيّة للأمّة الإسلاميّة يكون مقرّها القدس أو المدينة المنوّرة. وعلى الفور، طلب العاهل السعودي رأي المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم الذي أعطى موافقته على الأمر مشترطاً:

١ ـ أن تكون الهيئة تحت سيطرة المؤسّسة الدينيّة السعوديّة حتّى لا تصبح مسرحاً للصّراعات السياسيّة الدينيّة بين مختلف الجهات الإسلاميّة.

٢ ـ ألا يتمّ النّظر إلا في القضايا المتّفق عليها.

٣ ـ أن يكون مقرّها مكّة المكرّمة[٤١].

وفي عام ١٩٦٢م، تمخّضت فكرة الزهاوي التي اعتمدها النّظام

(٤٠) محمّد رشيد رضا، **الخلافة**، ص ١٢٨-١٣٥.

(٤١) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ٤٥٣٩.

السعودي وصادرتها المؤسّسة الدينيّة وشجّعت عليها الحرب الباردة العربيّة، عن ولادة رابطة العالم الإسلامي.

وإذا ما كان الهدف الرئيسي لهذه المنظّمة هو دعم سياسة التضامن الإسلامي المعتمدة من قبل النظام السعودي، فقد كانت تهدف أيضًا إلى نشر المذهب الحنبلي الوهّابي في جميع أنحاء العالم، وهو ما بدأ على استحياء في سنة ١٩٦٠م بالتوجّه نحو سكان إفريقيا وآسيا(٤٢). وبنجاح سياسة التضامن الإسلامي، التي ترافقت مع الانهيار السياسي للقوميّة العربيّة بعد هزيمة ١٩٦٧، والزيادة الكبيرة في عائدات النفط، تمكّنت المنظمة من التركيز على المجال الديني: إرسال الدعاة، وبناء المساجد والمراكز الثقافيّة، وتوزيع الكتب، وإنشاء المرافق التعليميّة الرسميّة وغير الرسميّة، وتقديم المساعدات الماليّة والغذائيّة، وغيرها. وفي هذا السّياق، شهدت الفترة ما بين عامي ١٩٧٨ و ٢٠٠٠م ولادة ما لا يقلّ عن إحدى عشرة وكالة متخصّصة تابعة لرابطة العالم الإسلامي.

وقبل عام واحد فقط من إنشاء الرابطة، تمّ افتتاح الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة(٤٣). وقد جاء في رسالة وجّهها الملك سعود إلى رؤساء وفود الحجّاج المسلمين في مكة في تلك السنة: «**لقد رأيت من واجبي أن أخدم هذين الحرمين الشريفين، وأن أبدأ العمل في نشر الدعوة الإسلاميّة في أرجاء المعمورة، فأمرت بإنشاء جامعة إسلاميّة في المدينة المنوّرة التي هي مأوى الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ، وهيّأت لها من الأسباب والوسائل ما يكفل لها أداء الرسالة السامية المرجوّة منها. فاستقدمت عدداً من علماء المسلمين من بعض الأقطار الإسلاميّة، وضعوا لذلك برامج نظم ومناهج، وستضمّ هذه الجامعة طلّاباً من سائر أنحاء العالم، وسأحرص على أن يكون فيها عدد غير قليل من إخواننا الإفريقيّين والآسيويّين الذين يتشوّقون إلى معرفة الإسلام في منبعه، وكذلك ستحوي طلّاباً من أقاصي البلاد حتّى إذا أكملوا دروسهم، وتفقّهوا في الدين، رجعوا إلى قومهم ليبثّوا الدعوة إلى الدين القويم. وهذا عمل يحتاج إلى**

(٤٢) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ٤٥١٢.

(٤٣) **أمّ القرى**، العدد ١٨٨٥، ٨ سبتمبر ١٩٦١، ص ١.

أمد طويل حتّى يؤتي أكله، ولكنّه الطريق السويّ لبثّ الدعوة وتوصيلها إلى أقصى المعمورة، عن طريق هذه الجامعة والمنتسبين إليها»(٤٤).

وبهذا يكون العاهل السعودي قد أكّد أنّ زمن التقوقع على الذّات ولّى وانقضى، وأنّه قد حان الوقت لتصدير «الدين القويم» إلى بقيّة العالم الإسلامي؛ ولهذا الغرض، تمّ تبنّي واحدة من الأفكار الرئيسيّة للحركة الإصلاحيّة: إنشاء جامعة إسلاميّة عالميّة تساهم في توحّد وتجانس النخب الدينيّة السنّية. وفيما تمّ استقدام أساتذة مسلمين من مصر وسوريا والعراق والسودان والجزائر والمغرب وموريتانيا وباكستان والهند، الخ، لتدريس العلوم الشرعيّة والعلوم الوضعيّة، بسبب النقص في علماء الدين الذي كانت تعانيه المملكة السعودية إلى بداية الثمانينيات من القرن العشرين. ولضمان الطّابع الإسلامي العامّ للمؤسّسة، فقد بقي تدريس العقيدة القويمة، أي العقيدة الحنبليّة التي تعتبر عقيدة السلف الصالح، حكراً على علماء الدين الحنابلة الوهّابيّين. كما تمّ أيضًا منح المناصب القياديّة الرئيسيّة للجامعة لأعضاء بارزين في المؤسّسة الدينيّة السعوديّة.

فقد تولّى محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، المفتي الأكبر للمملكة، رئاسة الجامعة، فيما تولّى عبدالعزيز بن باز منصب نائب الرئيس. وبهذا غدت الجامعة الإسلاميّة في المدينة المنوّرة واحدة من أدوات نشر الحنبليّة الوهّابيّة في كافّة أصقاع العالم(٤٥). وقد كان من بين عوامل هذا التوسّع، الإصلاح الذي فرضه جمال عبدالناصر في عام ١٩٦١ على الأزهر من أجل السيطرة عليه نهائيًّا حين جعل أعضاءه موظّفين حكوميّين وقسّمه إلى عدّة مؤسّسات(٤٦)؛ وهو ما أدّى إلى فقدان الأزهر الكثير من نفوذه وعلمائه الذين استقرّوا في مختلف البلدان العربيّة والإسلاميّة، بما في ذلك المملكة العربيّة السعوديّة. واستضافت المملكة، طوال عقد

---

(٤٤) **أمّ القرى**، العدد ١٨٧١، ٢ يونيو ١٩٦١، ص ٤.

(٤٥) **الدعوة**، العدد ٩٦٤ لسنة ١٩٨٥، ص ١٨.

(٤٦) Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam: les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, p. 95-103.

الستّينيات، مئات من علماء الدين المصريّين تمّ توظيفهم من قبل المؤسّسة الدينية، التي كانت تفتقر إلى حدّ بعيد إلى الكوادر المؤهلة، من أجل تسيير مجمل المؤسسات الدينية في البلاد(٤٧).

وهكذا كان للصّراع ضدّ مصر آثاره المفيدة على المذهب الحنبلي الوهّابي. ولعلّ من شأن الفعاليّات التي قمنا بتحليلها أعلاه إلقاء ضوء جديد على عمليّة المأسسة التي اتّضحت أكثر ما يكون على مستوى الخطاب والتنظيم. فمن أجل الحفاظ على قوّة المؤسّسة ونفوذ حماتها، استخدم العلماء مرّة أخرى أخلاق المسؤوليّة، فجدّدوا خطابهم للتصدّي لخطر القوميّة العربيّة العلمانيّة من جهة أولى، واعتمدوا، من ناحية أخرى، الأفكار الإصلاحيّة جاعلين منها مرجع عمل حقيقيًّا. أمّا إنشاء هيئات دوليّة، مثل رابطة العالم الإسلامي في مكة أو الجامعة الإسلاميّة في المدينة، فلم تكن سوى جزء من البناء المؤسّسي الذي انطلق منذ منتصف الخمسينيات.

ت ـ إنشاء هياكل تنظيميّة حديثة

منذ ظهور الحنبليّة الوهّابيّة، وأتباعها ينتظمون بشكل غير رسميّ حول واحد من أبناء محمّد بن عبدالوهّاب، يعيّن مرجعاً(٤٨) مكلّفاً بإدارة جزء مهمّ من الشؤون الدينيّة والقضائيّة للإمارة السعوديّة. فهو من يُعيّن القضاة، والأئمّة، والمطّاوعة، والمعلّمين، والمُشرفين على الأوقاف، وما إلى ذلك، ويصدر الفتاوى في مختلف جوانب الحياة، ويشرف على التدريس اليومي في المسجد الكبير بالعاصمة ضماناً لاستمراريّة المؤسسة، ويذبّ عن عقيدة المذهب بكتابة الردود ومحاججة الخصوم وإضفاء الشرعيّة على سياسات آل سعود.

وللقيام بمهمته على أحسن الوجوه، كان المرجع محاطاً بالعديد من

---

(٤٧) حول استقرار الكوادر المصريّة، بمن فيهم الإخوان المسلمون، في المملكة العربيّة السعوديّة، انظر:

Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens*, p. 48-64.

(٤٨) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١، ص ١٣، ص ٤٦؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ١٧٠، ص ٢٠٥، ص ٢٥٢، ص ٢٧١؛ ج ٢، ص ٢١٥؛ ج ٣، ص ٣٩٧.

العلماء والأتباع. وكانت تعاليم محمّد بن عبدالوهّاب وأبنائه وأتباعه متّبعة بدقّة. وعلى غرار المجال السياسي، كانت إدارة المجال الديني تقوم بصفة حصريّة على العلاقات الشخصيّة وعلى التفاهمات الخاصّة (ad hoc). ولم يغيّر تأسيس المملكة السعوديّة سنة ١٩٣٢م من الأمر شيئاً؛ فقد كان لا بد من انتظار عشرين عامًا أخرى لكي تترك هذه الهيكليّة غير الرسمية مكانها تدريجيًّا لتنظيم قانوني عقلاني.

كان ذلك ما يقتضيه السياق الاجتماعي السياسي المخصوص الذي تميّز بافتقار المملكة بشكل كبير، على غرار قطاعات النشاط الأخرى، لكفاءات دينيّة قادرة على إدارة سوق المنافع الروحيّة، وهي سوق كانت حينها بصدد شهود توسّع هائل. ففضلاً عن نجد، كان ينبغي أن يتمّ آنذاك فرض الأصول الثلاثة في الأقاليم الأخرى، وخاصّة في الحرمين الشريفين. ولمجابهة هذا الوضع، قامت السلطات السعوديّة باستقطاب «عمالة» دينيّة، وهي العمليّة التي فرضت حدّة الصّراع مع القوميّة العربيّة في تصاعد نسقها. فقد كان على المؤسّسة الحنبلية الوهّابيّة بناء مؤسّسات قادرة على مواجهة العملاق المصري، دفاعاً عن قيمها الدينيّة، وامتيازاتها الاجتماعيّة، ونظامها السياسي.

وكانت عمليّة المأسسة تلك، الفريدة في نوعها في التاريخين الحديث والمعاصر للعالم الإسلامي[٤٩]، من إبداع محمّد بن إبراهيم آل الشيخ (ت١٩٦٩م) بدعم من السلطة[٥٠]. فقد تلقّى ابن إبراهيم المولود بالرياض سنة ١٨٩٣م، بوصفه من ذرّية محمّد بن عبدالوهّاب وابنًا لأحد قضاة العاصمة[٥١]، تعليماً متميّزًا. فقد تردّد منذ صغره على أشهر حلقات

---

(٤٩) كان تحديث الفضاء الديني ومؤسّساته في البلدان العربيّة الإسلاميّة الأخرى مفروضاً من قبل السلطات السياسيّة التي كانت تأمل في السيطرة كليًا على الخطاب الديني والنخبة الدينيّة، لاسيّما في بلدان مثل مصر والمغرب أو تونس، حيث كان للنخب الدينيّة تأثير كبير في الفضاء الاجتماعي. انظر: لطفي حجّي، **بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة**، تونس، ٢٠٠٤؛

Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam: les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, 1996; Mohammed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, 1999.

(٥٠) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد**، ص ١٦٩-١٨٤؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٥١) نفسه، ص ١٢٥-١٢٦، نفسه، ج ١، ص ٣٤٠-٣٤٩.

التدريس في مسقط رأسه، وعلى أكبر مكتبات نجد. وما إن بلغ الحادية عشرة من عمره حتّى حفظ القرآن عن ظهر قلب، ليبدأ، تحت رعاية والده وعمّه عبدالله زعيم المؤسّسة الدينيّة آنذاك، دراسة المدوّنة الحنبليّة الوهّابيّة (مصنّفات أسلافه، مؤلفات ابن تيميّة وابن القيّم، الخ...)، ليتوجّه بعدها إلى دراسة علوم الحديث على يد سعد بن عتيق الذي سبق أن أقام مدّة طويلة في الهند عند جماعة أهل الحديث. ولم يمنعه كفّ بصره في السادسة عشرة من عمره من مواصلة تعليمه الذي يبدو أنه أتمّه في حدود سنة ١٩٢٥م.

وسيدخل ابن إبراهيم الساحة الدينيّة السعوديّة سنة ١٩٢٦م حين قام الملك عبدالعزيز بإرساله إلى هجرة الغطغط لتهدئة حماس الإخوان هناك، لينجح بعد عدّة أشهر قضاها بينهم في إرجاع القسم الأعظم منهم إلى جادّة السبيل. وجاءت أزمة الإخوان بين عامي ١٩٢٨ و١٩٣٠م لتوفّر له فرصة الدفاع بتميّز عن النظام السعودي وعن الامتيازات الاجتماعيّة الدينيّة للقيّمين على الحنبليّة الوهّابيّة[٥٢]. وبفضل نسبه، ومعارفه الاعتقادية والفقهيّة، وإخلاصه للعائلة المالكة، استطاع أن يُجمّع رأسمالاً رمزيًّا مهمًّا مكّنه من أن يتبوّأ في بداية الثلاثينيات رئاسة المؤسّسة الدينيّة الرسميّة[٥٣].

وعلى شاكلة سابقيه، كان المرجع الجديد للحنبليّة الوهّابيّة يُشرف على قسم كبير من المجال القضائي الديني في المملكة. وكان هذا المجال لا يزال يعمل آنذاك بطريقة تقليدية. فعلى سبيل المثال، كانت الدروس تعطى دائمًا في المساجد وفي بيوت العلماء، وكان القضاة، لافتقادهم مقرّات رسميّة، يفصلون في الخصومات في منازلهم وينتقلون إلى الأسواق مرّات كثيرة في الأسبوع لذات الغرض[٥٤]. وإذا كان

---

(٥٢) انظر مثلاً: ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ٩، ص ١٠٦-١٢٣، ص ١٧٥-١٧٩؛ ج ١٥، ص ٤١٣-٤١٧.

(٥٣) خلافاً لما هو شائع في التّراجم التقليديّة لمحمّد بن إبراهيم، فإنّه لم يخلف عمّه عبدالله بن عبداللطيف (ت١٩٢٠م) نظراً لصغر سنّه. فقد خلف عبداللطيف عضو آخر من أسرة آل الشيخ، هو عبدالله بن حسن الذي تولى رئاسة المؤسّسة الدينيّة بصفة غير رسميّة لفترة انتقاليّة.

(٥٤) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **رسائل وفتاوى**، رقم ٤٥٤٧، رقم ٤٥٥٨، ص ٤٥٥٩.

أسلوب العمل هذا كافيًا بذاته منذ عقود، فقد بدا وكأنه بلغ مداه الأقصى بعد قيام المملكة العربية السعوديّة سنة ١٩٣٢م.

وابتداء من سنة ١٩٢٦م، سيتولّى الملك عبدالعزيز، المهموم آنذاك بالسيطرة على أراضيه وخلق نخبة قادرة على إدارة المملكة بفاعليّة، إنشاء نظام تعليمي عصري[٥٥] واقتباس بعض من النظام القضائي العثماني، بقوانينه الوضعيّة المستوحاة من القانون الفرنسي، خاصّة في المجال التجاري[٥٦]. بل إنّه سعى أيضاً، كما سبق أن رأينا أعلاه، إلى إذابة الهويّة الحنبليّة الوهّابيّة في الحركة الإصلاحيّة من خلال استقدام كفاءات دينيّة أجنبيّة وتأسيس دار التوحيد. وعلى غرار بقيّة البلدان العربيّة الإسلاميّة، كانت المملكة تتّجه ببطء نحو ضرب من العلمنة (sécularisation) بالمعنى الذي يعطيه لها بيتر بيرغر (Peter Berger)، أي تلك «**العمليّة التي يتم فيها إخراج قطاعات من المجتمع ومن الثقافة عن سلطة المؤسّسات الدينيّة ورموزها**»[٥٧]. وتؤدّي هذه التغييرات الهيكليّة، تدريجيًّا، إلى تهميش دور الدين والقيّمين عليه داخل الفضاء الاجتماعي، وهو يعني فقدانهم لبعض من الامتيازات الاجتماعيّة الدينيّة.

ومثلما فعل زملاؤهم في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، أبدى العلماء في مرحلة أولى بعضاً من المقاومة، فرفضوا جميع مكتسبات الحداثة برميها في دائرة البدع المُضلة[٥٨]. وقد كان ذلك الرفض يعبّر عن أزمة تحوّل أكثر من تعبيره عن موقف عقدي صارم، إذ سرعان ما أدركت الهيئة الدينيّة وجوب أن يتكيّف ما تعرضه على النّاس وأن تتكيّف هيكلتها مع مقتضيات الواقع إن هي أرادت الحفاظ على دورها المركزي داخل النظام الاجتماعي السعودي.

ويبدو أنّ تأهيل هياكل المؤسّسة كانت تشغل بال محمد بن إبراهيم منذ النصف الثاني من أربعينيات القرن الماضي. فقد أورد أحد تلاميذه

---

(٥٥) حافظ وهبة، **جزيرة العرب**، ص ١٢٤-١٢٨.

(٥٦) محمّد عبدالجواد، **التطوّر التشريعي في المملكة العربيّة السعوديّة**، ص ٤٤-٥٠.

(٥٧) Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, p. 174.

(٥٨) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٥، ص ٧٩-٨٠؛ حافظ وهبة، **جزيرة العرب**، ص ١٢٩-١٣١، ص ٢٨٠-٢٨٤.

المقرّبين أنّ «**الشيخ محمّد، رحمه الله، كان يحبّ لقاء كلّ العلماء والشخصيّات الإسلاميّة أثناء زيارتهم للمملكة، سواء للحجّ أو في مهامّ رسميّة، للاطّلاع على أحوال المسلمين في العالم. وكان يسأل ضيوفه أسئلة كثيرة تتّصل بالمؤسّسات الدينيّة في بلدانهم. وكان يهتمّ بصفة خاصّة بنظام الأزهر [...]. كما قام باستقدام خرّيجين من هذه المؤسّسة، خاصّة الشيخ عبدالرزّاق عفيفي (ت١٩٩٤م)، رحمه الله، للاستفادة من معارفهم وخبرتهم**»[٥٩].

وكان المفتي الأكبر يحاول، بهذه الطريقة، جمع أكبر قدر من المعلومات حول الأطر التنظيميّة للمجال الديني في البلدان الإسلاميّة الأخرى، في سبيل العثور على نموذج يمكن استلهامه. ومثلما هو متوقّع، فقد التفت صوب أرقى المؤسّسات وأقدمها في المنطقة، «الأزهر»، فبالإضافة إلى أنّه كان محطّة مهمّة في مسيرة التحصيل العلمي لكثير من أجداده وشيوخه وزملائه، فإنّ الأزهر كان يبدو، بفضل إصلاحات محمد عبده (ت١٩٠٥م) ومحمّد المراغي (ت١٩٤٥م)، مؤسّسة عصريّة تشمل شبكة من المدارس والجامعات، وهيئة متخصّصة في الإفتاء، وإدارة مكلفة بالإشراف على الأوقاف، إلخ. ومن أجل استيراد هذا النموذج، استدعى ابن إبراهيم عدداً من الكفاءات الدينيّة المصريّة، خاصّة الحنابلة الوهّابيين منهم مثل عبدالرزّاق عفيفي (ت١٩٩٤م) ـ الذي سنعود لاحقًا للحديث عن مساره ـ، إلى الإقامة في العربيّة السعوديّة. كما ابتعث عدداً من صغار طلابه إلى الأزهر لاستكمال دراستهم و«**التعرّف على جميع النقاط الإيجابيّة في نظامه التربوي والإداري**»[٦٠].

وقد دفعت به أخلاق المسؤولية إلى أن ينفتح على النموذج المصري بهدف تعزيز أوضاع مؤسّسته. فبادر، مدعوماً في ذلك ماليًّا من السلطة السياسيّة، إلى إنشاء هياكل تنظيميّة حديثة للمذهب الحنبلي الوهّابي في أربعة قطاعات متكاملة، وهي التعليم، ونشر الفتاوى الشرعيّة وما يتعلّق بالشؤون الدينيّة، والعدل، والإعلام.

---

(٥٩) محادثة مع عالم حالي كان مساعداً للمفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم، تمّت خلال إبريل ٢٠٠٩.

(٦٠) محادثة مع عالم حالي كان من طلبة المفتي خلال إبريل ٢٠٠٨.

ولإضفاء طابع مؤسّسي ورسمي على عمله، بادر في المقام الأوّل إلى اتخاذ لقب المفتي الأكبر[٦١]، وهو ما أضاف إلى كاريزماه الشخصيّة والعائليّة، كاريزما وظيفيّة كانت ضروريّة لإقامة تراتبيّة قانونيّة عقلانيّة داخل المؤسّسة الدينيّة. كما سمح له ذلك أيضاً، من منظور رمزي، بالانخراط في مسار تاريخ إسلامي مديد، ومن فرض نفسه شخصيّة مركزيّة داخل الفضاء الديني الوطني والإقليمي. ويمكن للمرء أن يلحظ بسهولة عمليّة المأسسة من خلال التخلّي عن لقب المرجع التقليدي، الذي يستدعي في الخيال العربي الإسلامي المرجعيّة الشيعيّة، وتبنّي لقب «المفتي» بأبعاده الرمزيّة المهيمنة في العالم السنّي.

وقد بدا، في مرحلة أولى، أنّ إنشاء مؤسّسات تعليميّة قادرة على تدريب رجال الدين في المستقبل، كان أكبر مشاغل محمّد بن إبراهيم؛ فالمؤسّسة الدينية، ما كانت لتقدر على فرض العقيدة الصّحيحة والسلوك القويم في فضاء سعودي غير متجانس وفي طور التحوّل، دون توفّر ما يلزم من كفاءات مختصّة. كما كانت المؤسّسة أيضًا تواجه خطر خروج قطاعات كاملة عن مجال نشاطها لفائدة الفاعلين الجدد، أي المتخرّجين من المؤسّسات التعليميّة العصريّة، وبخاصّة في القطاع القضائي؛ لذا، كان من الضروري تكوين عدد كبير من الكفاءات لضمان العقيدة الصّحيحة والسلوك القويم في مختلف دوائر المجتمع، والحفاظ على امتيازات المؤسّسة. وفي هذه السبيل، قام المفتي الأكبر سنة ١٩٥٠م بإنشاء أوّل معهد للعلوم الدينيّة تحت مسمّى المعهد العلمي. وقد كان هذا المعهد مستلهماً من النموذج المصري، بحيث يسمح منهجه الدراسي المكوّن من خمس سنوات، للمراهقين ممّن حصلوا على الشهادة الابتدائيّة من المدارس الحكوميّة، بتلقّي المعارف الأساسيّة في مختلف مجالات العلوم الدينيّة[٦٢]. وجاء نجاح هذه التجربة الأولى ليدفع بالمفتي إلى تعميمها على سائر مناطق المملكة،

---

(٦١) **أم القرى**، العدد ١٤٨٩، ١٣ نونبر ١٩٥٣، ص ٥.

وتجدر الإشارة إلى أنه كان على محمّد بن إبراهيم في الستّينيات تبرير اختيار هذا اللّقب المبالغ فيه حسب بعض أتباعه، والتأكيد إلى أنّ النّاس هم من منحوه إيّاه. انظر: إبراهيم آل الشيخ، **رسائل وفتاوى**، رقم ٢٣٩.

(٦٢) **الدّعوة**، العدد ٦٥٩ لسنة ١٩٧٨، ص ٧.

وليرتفع عدد المعاهد العلميّة في غضون أربعة عشر عامًا إلى اثنين وعشرين معهداً، وعدد الطلاّب من ١٧٥ طالباً إلى ٣١٧٠ طالباً[٦٣]. ويُلخّص الجدول التالي أسماء هذه المعاهد وتواريخ نشأتها:

معاهد العلوم الشرعيّة (١٩٥٠ ـ ١٩٦٤)

تاريخ الإنشاء	مكان الإنشاء
١٩٥٠	الرياض
١٩٥٣	بريدة
١٩٥٣	عنيزة
١٩٥٤	الرياض
١٩٥٤	الأحساء
١٩٥٤	شقراء
١٩٥٤	صامطة
١٩٥٤	المجمعة
١٩٥٨	حريملاء
١٩٦١	أبها
١٩٦١	حائل
١٩٦٣	نجران
١٩٦٣	المدينة المنوّرة
١٩٦٣	بلجرشي
١٩٦٣	حوطة بني تميم
١٩٦٣	الزلفي
١٩٦٣	مكّة المكرّمة
١٩٦٤	الأفلاج
١٩٦٤	تبوك
١٩٦٤	جدّة
١٩٦٤	الدلم
١٩٦٤	الدمّام

(٦٣) عبدالله المعيقل، **المعاهد العلميّة بين الماضي والحاضر**، ص ٢١.

ولاستكمال التكوين، أنشأ المفتي عام ١٩٥٣م، كلّية الشريعة وكليّة اللغة العربية في الرياض لتمنح إجازة تلي أربع سنوات من الدراسة. وقد تمّ رصد منح مهمّة للطلاب من أجل اجتذابهم إليها، وكان ذلك أمراً غاية في التوفيق. ففي ظرف أربعة عشر عاماً، ارتفع عدد طلبة الشريعة من ٢٢ طالباً إلى ٨٠٠ طالب، وارتفع عدد طلبة كلية اللغة العربيّة أيضًا من ٢٢ طالباً إلى ٤٧١ طالباً(٦٤). وفي سنة ١٩٦٥م، استُكمل هذا الجهاز بإنشاء المعهد العالي للقضاء من أجل استقبال أفضل عناصر كلّيتي الشريعة واللغة العربيّة لمدّةِ ثلاث سنوات(٦٥) إعداداً لقضاة المستقبل في المملكة(٦٦). وفي غضون أربع سنوات من إنشائه، كان المعهد قد استقبل ٦٣ طالباً(٦٧). وبدمج هذه المؤسسات الثلاث سنة ١٩٧٤م، ولدت جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة التي ستصبح، كما سنرى لاحقًا، معقلاً للحنبليّة الوهّابيّة المعاصرة وخزّاناً بشريًّا لها.

وفي مجالات إصدار الاستشارات الفقهيّة والإشراف على الشؤون الدينيّة، كان الشّعار هو المركزة. ففي عام ١٩٥٥، أنشأ محمّد بن إبراهيم هيئة مسؤولة عن إصدار الفتاوى وإدارة الشؤون الدينيّة تحت مسمّى دار الإفتاء والإشراف على الشؤون الدينيّة(٦٨). وقد هدف المفتي الأكبر، مدعوماً بإجماع هيئة العلماء من غير شكّ، إلى السيطرة على الفضاء الدّيني السعودي، من خلال إدراج الوعّاظ والمرشدين في سلك الوظائف الحكوميّة ـ أصبح تعيين جميع الأئمّة والوعّاظ والمشرفين على الأوقاف وغيرهم يتمّ بصفة رسميّة من قبله ـ ومركزة الخطاب ـ تُرسَلُ جميع المسائل الدينيّة، خاصّة كانت أم عامّة، وجميع الكتب الموضوعة فيها إلى الرّياض لدراستها من قِبَل ابن إبراهيم ومعاونيه قبل نشرها(٦٩) ـ

(٦٤) جامعة الإمام محمّد بن سعود، **الكتاب السنوي لعام ١٣٩٤**، ص ٤٣، ص ٦٥.

(٦٥) تمّ لاحقًا تقليص مدّة الدراسة في المعهد الأعلى للقضاء إلى سنتين.

(٦٦) **أمّ القرى**، العدد ٢٠٧٩، ١٦ يونيو ١٩٦٥، ص ١، ص ٤؛ **رسالة المعاهد العلمية**، العدد ٧ لسنة ١٣٩١-١٣٩٢، ص ٥٦-٥٩.

(٦٧) جامعة الإمام محمّد بن سعود، **الكتاب السنوي لعام ١٣٩٤**، ص ٢٣-٣٠.

(٦٨) **أمّ القرى**، العدد ١٥٦٥، ١٣ ماي ١٩٥٥، ص ٢.

(٦٩) تتضمّن مجموعة فتاوى محمّد بن إبراهيم مئات من الأمثلة عن الأسئلة والمشكلات الأكثر تكرّراً.

كما غدا من مهامّ دار الإفتاء أيضًا نشر المذهب الحنبلي الوهّابي في كافّة ربوع المملكة، خاصّة بين السكّان البدو في الشّمال، حيث تمّ تكليف عدّة وفود من العلماء والوعّاظ والمرشدين الدينيّين خلال الخمسينيات والستّينيات من القرن الماضي، بأن يلقنوهم العقيدة الصحيحة والسلوك القويم(٧٠).

كما اتّبع ابن إبراهيم أيضًا نفس مشروع المركزة في المجال القضائي. فمنذ توحيد المملكة، تعايش نظامان للقضاء؛ ففي حين واصل التنظيم التقليدي اللاّشكلي هيمنته في أنحاء نجد والأحساء، حافظت أنحاء الحجاز وعسير وجازان على التنظيم العثماني بعد إدخال بعض التعديلات عليه (تمّ استبدال المدوّنة الفقهيّة الحنفيّة بالحنبليّة). ولن يتمّ توحيد النظام القضائي السعودي إلا سنة ١٩٥٩م. عاملان أساسيان يمكنهما تفسير مثل هذا التأخير، فمن جهة أولى، كان الملك عبدالعزيز يرغب في أن تواصل مؤسّسات الحجاز وتوابعها الاشتغال بكيفيّة عاديّة وبطريقة مستقلّة. ذلك أنّه كان يطمح من غير شكّ، في تعميم هذا النموذج الحديث نسبيًّا على سائر المملكة. ومن جهة ثانية، كان القضاء في الحجاز يُدار من قبل عبدالله بن حسن آل الشيخ، وهو من ذرّية محمّد بن عبدالوهّاب، وعضو بارز في المؤسسة الدينيّة ومن شيوخ محمّد بن إبراهيم، وشخصية محترمة مسموعة عند أعضاء العائلة المالكة، ويحظى بدعم النخب الحجازيّة وبتقدير العلماء(٧١). وهذا ما كان يوجب على المفتي الأكبر انتظار ظروف ملائمة لإحداث التغيير المطلوب.

وجاءت أزمة انتقال الحكم التي أعقبت وفاة الملك عبدالعزيز، ثمّ وفاة عبدالله بن حسن، لتمكّن المفتي الأكبر من تحقيق مشروعه سنة ١٩٥٩م. ولكنّه بدل أن يُنهي النظام القضائي السّائد في الحجاز، قام بتعميمه على سائر أرجاء المملكة. فقد كان، على ما يبدو، يُدرك أنّ

---

(٧٠) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **رسائل وفتاوى**، رقم ٤٤١٨، رقم ٤٤٢١، رقم ٤٤٢٣، رقم ٤٤٢٤.

(٧١) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ١٥٢-١٦٣؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ١، ص ٢٣١-٢٤١.

إقامة الشريعة يتطلّب إطارًا تنظيميًّا ذا كفاءة وفاعليّة، **مهما كان مصدر** ذلك الإطار، حتّى يمكن تحقيق المثال الحنبلي الوهّابي وتطلّعاته في احتكار المجال القضائي. وهكذا شهدت ستينيات القرن الماضي، تحت إشرافه ورقابة العائلة المالكة، تضاعف عدد المحاكم الشرعيّة في جميع الأقاليم(٧٢).

ولم يُفلت المجال الإعلامي من رقابة محمّد بن إبراهيم وأتباعه؛ ففي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، كانت عناوين الصحافة المحليّة والعربيّة الممثّلة لمختلف الحساسيّات السياسيّة والدينيّة تتضاعف في المملكة، مهدّدة وحدانيّة الخطاب الحنبلي الوهّابي وهيمنته على المشهد الإعلامي؛ وهذا ما حدا بالمفتي الأكبر، بناء على رغبة بعض من كبار العلماء، إلى محاولة منع بعض الصحف(٧٣) ودعوة الناس إلى مقاطعتها(٧٤). وأمام استحالة هذا المسعى، اتّجه إلى ما هو بديهي، «ضرورة مقارعة الأفكار بالأفكار»، وكان أن عهد إلى أخيه عبداللطيف (ت١٩٦٧م)(٧٥) وأحد أبرز تلاميذه في تلك المرحلة، صالح اللُّحيدان (المولود سنة ١٩٣١م) ـ أحد أهمّ شخصيّات المؤسّسة الدينيّة حاليًّا ـ، بإنشاء مجلّة لطرح الأفكار الحنبليّة الوهّابيّة والدّفاع عنها تحت مسمّى **راية الإسلام**، ليبدأ توزيعها في شهر يونيو ١٩٦٠م. ولكنّ المجلّة «**توقّفت عن الصدور بعد عامين، بسبب الصّعوبات المادّية ونقص خبرة المشرفين عليها، ونقص الكفاءات**»(٧٦).

---

(٧٢) حول النّظام القضائي، انظر:

Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*, Leyde, 2000; Aharon Layish, «Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhâbî Doctrine», *Journal of the American Oriental Society*, nº 2, 1987, p. 279- 292.

(٧٣) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **رسائل وفتاوى**، رقم ٤٤٧٥.

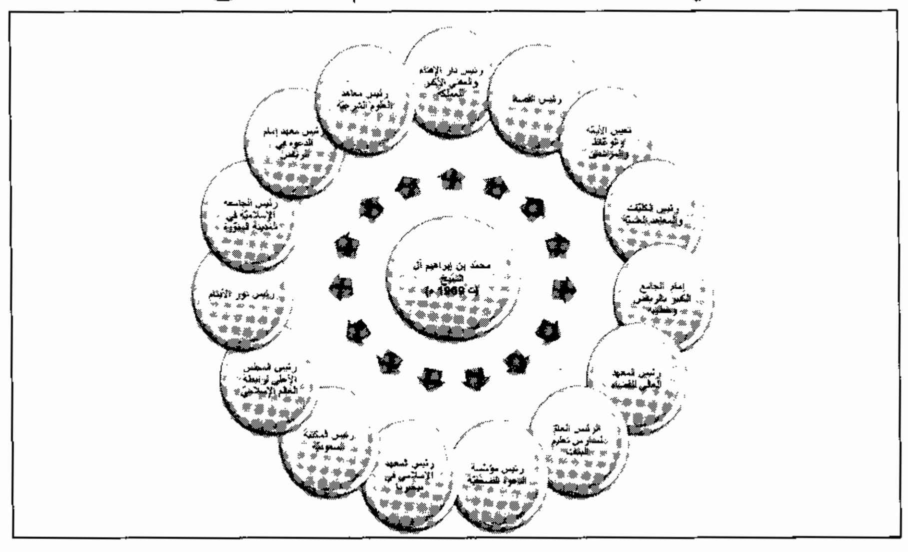
(٧٤) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٦، ص ٤٦-٤٨، ص ١٠٠-١٠١.

وهذا ما قام به أيضاً أعضاء آخرون في المؤسّسة الدينيّة الرسميّة. انظر: ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٦، ص ٤٦-٤٨؛ ابن عثيمين، **فتن المجلات**، الرياض، ١٩٨٧.

(٧٥) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ١٦٤-١٦٨؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ٣، ص ٥٥٣-٥٥٤.

(٧٦) محادثة مع مسؤول سابق بمجلّة راية الإسلام، خلال ماي ٢٠٠٧.

الوظائف التي تولاّها محمّد بن إبراهيم آل الشيخ (ت١٩٦٩)



ولم يفتّ هذا الأمر في عضد المفتي الأكبر، وقرّر تغيير استراتيجيّته، فالتمس في يونيو ١٩٦٤م، دعماً ماليًّا ولوجستيًّا من الأمير فيصل، بصفته الشخصيّة وبصفته رئيساً للوزراء، من أجل إنشاء مجلّة إسلاميّة، أي حنبليّة وهّابيّة. كما دعا أعضاء العائلة المالكة إلى نفس الأمر(٧٧). بل بعث رسائل أيضًا إلى عدد من أعضاء المؤسّسة الدينيّة وإلى بعض المثقّفين المهتمين بالشأن الإسلامي، يطلب منهم دعم المجلّة من خلال كتابة مقالات حول مختلف القضايا من منظور إسلامي(٧٨). وفي أقلّ من ستّ سنوات، تمكّن المفتي الأكبر من إنشاء مجلّة أسبوعية جديدة(٧٩) تحت مسمّى الدّعوة. وسرعان ما تمكنّت هذه المجلّة من فرض نفسها (إلى أيّامنا) باعتبارها أبرز مجلّة حنبليّة وهّابيّة موجّهة للجمهور العريض(٨٠). وكانت بداية، تلتها عدّة مجلّات أخرى، مدعومة بطرق رسميّة أو غير رسميّة.

ولم يكتف ابن إبراهيم بالأنشطة الرسميّة، فشجّع المشروعات الفرديّة

---

(٧٧) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **رسائل وفتاوى**، رقم ٤٥٣٠، ص ٤٥٣٣.

(٧٨) نفسه، رقم ٤٥٣١.

(٧٩) تحولت **الدّعوة** لاحقًا إلى مجلّة شهريّة وذلك إلى أيّامنا هذه.

(٨٠) **الدّعوة**، العدد ٩٥٩ لسنة ١٩٨٥، ص ١٠-١٣، ص ٢٤-٢٥.

الطامحة إلى الدفاع عن مبادئ المؤسّسة وغرسها في أذهان الناس. وهكذا قام عدد من خرّيجي الدّفعة الأولى من كليّة الشريعة بالرياض في عام ١٩٦١م بتأسيس دار للطباعة هدفها نشرُ أمّهات الكتب الحنبليّة الوهّابيّة، ونقض العقائد «المنحرفةّ»، واستيراد الجرائد والمجلّات والكتب الإسلامية وترجمتها وطباعتها. وباختصار، فإنّ المتخرّجين الجدد كانوا يطمحون إلى نشر التراث والقيم الإسلاميّة في جميع أصقاع العالم، فكان أن طلبوا مساعدة المفتي الأكبر. وبإعجابه بالفكرة، كلّف عبدالعزيز بن باز وهو أحد أبرز أعضاء المؤسّسة الدّينية بتبنيّ مشروعهم(٨١). وقد قام عبدالعزيز بن باز بطلب دعم مالي وأدبي من الملك سعود، وذلك بهدف تعزيز هذا النهج وإضفاء مصداقيّة عليه داخل الفضاء الاجتماعي السعودي الذي يقوم على العلاقات المِلْكوية، بل إنّه رجا منه تشجيع أحد أبنائه على أن يغدو مساهماً في دار النشر تلك. واستجاب الملك لطلب ابن باز، ورصد لتلك المؤسّسة الدينيّة ٤٠٠ ألف ريال، وهو مبلغ هائل بحسابات ذلك العصر(٨٢). وجدير بالذكر أن مؤسّسة النّشر أدمجت في قبل دار الإفتاء فيما بعد(٨٣).

وبنفس الروح النضالية، بدأ محمد يوسف سيتي، وهو تاجر ثري هندي من السيخ اعتنق الإسلام، بتأسيس مدرسة لتعليم القرآن الكريم وحفظه في الهند. ولتحقيق مشروعه، قصد مكّة لاستقدام عدد من العلماء ومن حفظة القرآن القادرين على القيام بأعباء هذه المهمّة الدينيّة. ولكنّ خيبة الأمل كانت له بالمرصاد، إذ لم يجد في عاصمة الإسلام الدينيّة أيّ مؤسّسة رسميّة مختصّة في تحفيظ القرآن، كما تنقصها الكفاءات القادرة على أداء هذا الواجب الديني. مدفوعاً بحماسة الداخلين في الإسلام، غيّر محمد يوسف سيتي خطّته، إذ ينبغي في المقام الأوّل إنشاء مدرسة للقرآن في الأرض المقدمة قبل التفكير في تصديرها. وبعد أشهر فقط من التفاوض مع السلطات السياسيّة والدينيّة السعوديّة، وعلى الأخصّ مع كبير قضاة الحجاز الشيخ عبدالله بن حسن آل الشيخ، نجح

(٨١) محادثة مع أحد مؤسّسي دار النّشر المذكورة خلال شهر يونيو ٢٠٠٦.

(٨٢) **رسالة من عبدالعزيز بن باز إلى الملك سعود**، ١١ ماي ١٩٦١، وثيقة غير مرقّمة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة.

(٨٣) كان اسم هذه المؤسّسة: **دار الثقافة الإسلامية للطباعة والترجمة والتوجيه والنّشر**.

في تحقيق حلمه، ففتحت أوّل مدرسة لتعليم القرآن وتحفيظه أبوابها في مكّة سنة ١٩٦٢م تحت اسم جمعيّة تحفيظ القرآن، وليتمّ بعدها بعامين افتتاح ثانية، ولكن هذه المرّة في المدينة المنوّرة.

وقد شجّعه نجاح هاتين المؤسّستين على المضيّ قُدماً في مشروعه. فالتقى سنة ١٩٦٦م بمحمّد بن إبراهيم، ليقترح عليه تعميم التجربة في سائر أرجاء المملكة. ولإدراكه مدى الأصداء الدينيّة والاجتماعيّة التي يمكن أن تكون لمثل هذا المشروع، لم يتردّد المفتي الأكبر في تبنّيه، وفي مناشدة العائلة المالكة من أجل تقديم دعمها السياسي والمالي لفتح مدارس تحفيظ القرآن في ربوع أقاليم نجد والأحساء، وعلى الحدود الشماليّة.

ويخبرنا أحد قدامى مساعدي المفتي الأكبر بما يلي: «**لقد أراد شيخنا، رحمه الله، من خلال هذه المؤسّسات غرس القيم الإسلاميّة في نفوس النّاشئة، من أجل إقامة مجتمع مسلم سليم، يقيم أحكام الشريعة. كما كان يطمح إلى محاربة الأفكار الهدّامة غير المتوافقة مع ديننا الحنيف التي بدأت تطلّ برأسها في المملكة**»[٨٤]. وهكذا قام هذا الضرب من المؤسّسات بـ«دمقرطة» الوصول إلى النصّ المقدّس، والعمل على إقامة أحكامه في مختلف جوانب الحياة. كما سمح هذا الأمر للخطاب الديني أيضًا بمواصلة تأثيره على التمثّلات الدينيّة والثقافيّة للنّاس. ذلك أنّه ما من عمليّة تعلّم وحفظ إلا وتحتاج إلى تفسير وموضعة سياقيّة، وهذا ما استغلّه رجال المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة في نشر رؤاهم. بمعنى آخر، فإنّ كلّ عمليّة تعلّم للقرآن وحفظه، وما يتطلّبه ذلك من وجود جهاز ديني تربوي، قد «حصّن» المجتمع السعودي من الإيديولوجيّات المستوردة التي كانت تهدّد، في رأي المؤسّسة الدينية، بالتّشويش على الأصول الثلاثة.

وما إن مرّت أسابيع قليلة عن زيارة محمّد يوسف سيتي لمحمّد بن إبراهيم، حتّى تدفّقت الأموال التي رصدتها السلطات لتلك المؤسّسات التي أطلق عليها اسم «الجماعة الخيريّة لتحفيظ القرآن الكريم في المنطقة الوسطى والشرقيّة والحدود الشماليّة»[٨٥]، وعهد المفتي الأكبر بتنفيذ هذا

(٨٤) محادثة مع أحد قدامى مساعدي محمّد بن إبراهيم خلال شهر ماي ٢٠٠٧.

(٨٥) **الدّعوة**، العدد ٨٦٣ لسنة ١٩٨٢، ص ١٨-١٩.

المشروع إلى أحد تلاميذه، وهو عبدالرحمن الفريان (ت٢٠٠٤م). وبفضل سخاء العائلة المالكة ووجهاء المملكة، تمّ إنشاء ٤٠٠ مؤسّسة بين عامي ١٩٦٦ و١٩٦٩م، تاريخ وفاة محمد بن إبراهيم.

فبفضل شخصيّة محمّد إبراهيم الكاريزميّة وطبعه المحبّ للإنشاء، عرفت هياكل الهيئة الدينيّة تغيّراً عميقاً على يديه. فمن أجل التصدّي للتحديّات الخارجيّة والاستجابة للاحتياجات المتعاظمة في سوق السلع الدينيّة، لم يتردّد محمّد بن إبراهيم ـ وهو من يمكن اعتباره أعظم الشخصيات الحنبلية الوهّابيّة بعد محمّد بن عبدالوهّاب ـ في استلهام النماذج الأجنبيّة، وفي تبنّي مبادرات خاصّة لتحسين أداء مؤسّسته. فكان القطاع الديني بذلك إلى جانب القطاع النفطي أوّل القطاعات التي تحوّلت من تنظيم غير رسمي إلى تنظيم رسمي حديث؛ فحرّاس الحنبليّة الوهّابيّة لم يتردّدوا، طبقاً لما تتطلّبه أخلاق المسؤوليّة، في تكييف هياكلهم حسب مقتضيات تغيّر البيئة بهدف المحافظة على المصالح الدينيّة والاجتماعيّة لمذهبهم. ولكنّ التكيف لا يعني بالضّرورة تنازلاً، فما إن يتمّ تهديد المصالح العميقة للمؤسّسة، حتّى ينبري العلماء للدّفاع عنها بشراسة، حتى إن كان ذلك ضدّ الشريك السياسي.

ث ـ الدفاع عن المصالح الدينيّة والاجتماعيّة للمؤسّسة ضد شراهة القصر

ارتبطت عمليّة إضفاء الطابع المؤسّسي مع إنشاء هياكل حديثة للدّولة. فقد كانت إدارة مساحة كبيرة من الأراضي، والسيطرة على سكّان غير متجانسين، وإدارة عائدات نفط متزايدة الأهميّة، وسلوك دبلوماسيّة هجوميّة في سياق مكافحة القوميّة العربيّة، يتطلّب وجود نظام بيروقراطي عَمَلي[٨٦]. ولئن شهدت فترة حكم الملك عبدالعزيز ولادة بعض الإدارات، فإنّ الحقيقة تظلّ أنّه «**لم يكن يحكم من خلال جهاز بيروقراطي، وإنّما من خلال شبكات شخصيّة تتكوّن من مساعديه المخلصين، والوسطاء المحليّين، والمحسوبين**»[٨٧]. ولكن الهياكل

(٨٦) حول انبثاق البيروقراطية السعوديّة، انظر:

Steffen Hertog, *Princes, Brokers and Bureaucrats*, p. 37-83.

(٨٧) نفسه، ص ٣٧.

الإدارية، وهي رمز هيمنة الدولة، لم تعرف تطورها بشكل تدريجي إلا في ظل حكم ابنيه وخليفتيه سعود وفيصل.

وإذا ما كانت المؤسّسة الدينيّة استفادت بدرجة كبيرة من هذه العمليّة التي مكّنتها، بفضل الدعم المالي والسياسي للعائلة المالكة، من توسيع هيمنتها لتشمل معظم شبه الجزيرة العربيّة، وحتّى خارجها، إلا أنّها كانت لا تنظر بعين الرّضا إلى بعض ممارسات الدولة المتعارضة مع مصالحها الدينيّة والاجتماعيّة. فإنشاء إدارة، لا بدّ له في الواقع من اعتماد عدد من الأنظمة المستوحاة من القوانين الوضعيّة الغربيّة. لكنّ العلماء كانوا مقتنعين بأنّ اعتماد تلك القوانين وإنفاذها يتعارض مع التعاليم الدينيّة ويدخل في باب الإثم إن لم يكن المعصية، وأنّ هذه «**البدعة**» من شأنها أن تسهّل ظهور جهاز تشريعيّ وسلطة قضائيّة موازيين، غير خاضعين تماماً لنفوذهم.

إن انتهاء احتكارهم للمجالين التشريعي والقضائي ليس من شأنه إضعاف نفوذهم فحسب، ولكنّه يهدّد أيضًا العقيدة الصحيحة والسلوك القويم، وحتى النّظام السياسي. وقد دفع هذا الوضع المقلق القيّمين على المذهب الحنبلي الوهّابي إلى الالتفاف حول المفتي الأكبر الذي قاد إلى حين وفاته في عام ١٩٦٩م، معركة كبيرة للدّفاع عن مصالح المؤسّسة الدينيّة وامتيازاتها الاجتماعيّة.

فمنذ العام ١٩٥٦م، شكّك المفتي الأكبر في شرعيّة المحاكم التجاريّة وغرف التجارة المكلّفة بالنّظر في القضايا والمنازعات الماليّة والتجاريّة وتسويتها[٨٨]، مؤكّداً أنّ المحاكم الشرعية لها وحدها حقّ البتّ في ذلك، باعتبار الشرع الإسلامي الخالد يتفوق على القوانين البشريّة، واللجوء إلى تلك المؤسّسات البشريّة «**طريق إلى الكفر والظلم والفسوق**»[٨٩]، بل هو «**كفر ناقل عن الملّة**»[٩٠].

(٨٨) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ٤٠٣٧، رقم ٤٠٣٩، رقم ٤٠٤٠، رقم ٤٠٤١.

(٨٩) نفسه، رقم ٤٠٣٣.

(٩٠) نفسه، رقم ٤٠٣٨.

وسيتابع محمّد بن إبراهيم معركته ضدّ القانون الوضعي، وسينشر سنة ١٩٦٠م كتابه **رسالة في تحكيم القوانين**، حيث سيحشد عددًا كبيرًا من الأدلّة النصّية والأقوال المأثورة والمواعظ التاريخيّة في سبيل إدانة تحكيم القوانين الوضعيّة[٩١]: كل من يتحاكم إليها ولا يتحاكم إلى الشريعة إنّما يتحاكم إلى الطاغوت، ويعود إلى ضلالات الجاهليّة. ولتعزيز وجهة نظره، استحضر مثالاً تقليديًّا يتعلّق بالمغول في القرن الثالث عشر. ففي حين كان هؤلاء يدّعون الإسلام، فإنّهم واصلوا تطبيق قوانينهم الخاصّة، وهو ما كفّرهم لأجله ابن تيمية وزملاؤه، إذ «**لا ريب أنّه كفر، لتفضيلهم أحكام المخلوقين، التي هي محض زبالة الأذهان، وصرف حثالة الأفكار، على حكم الحكيم الحميد**». ومن ثَمّ، فقد كفّر محمّد بن إبراهيم جميع الحكّام المسلمين الذين يتحاكمون إلى قوانينهم باستثناء الحاكم الذي «**تحمله شهوته وهواه على الحكم في القضيّة بغير ما أنزل الله، مع اعتقاده أنّ حكم الله ورسوله هو الحقّ، واعترافه على نفسه بالخطأ ومجانبة الهدى. وهذا وإن لم يخرجه كفره عن الملّة، فإنّه معصية عظمى أكبر من الكبائر، كالزّنا وشرب الخمر، والسّرقة، واليمين الغموس، وغيرها**»[٩٢]. وليس هناك من شكّ في أنّ هذا المقطع الأخير إنّما يلمّح إلى الحكومة السعوديّة، وأنّها محاولة من مفتيها لتبرير احتكامها إلى القوانين الوضعيّة، مع الإبقاء على نوع من الضغط عليها[٩٣].

وأملاً في تحقيق هدفه، «أغرق» محمّد بن إبراهيم الملك والأمراء وكبار المسؤولين برسائل تذكّرهم، بأسلوب مهذّب دائماً، بأنّ المحاكم الشرعية قادرة على البتّ في جميع أنواع القضايا المدنيّة والجنائيّة والإداريّة والتجاريّة، الخ، ومن ثمَّ فلا لزوم للمؤسّسات القضائيّة

---

(٩١) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٦، ص ٢٠٦-٢١٨.

(٩٢) نفسه، ج ١٦، ص ٢١٨.

(٩٣) من أجل تبرير موقفه المجامل حيال الشّريك السياسي، أكّد المفتي الأكبر وجود نوعين من الكفر: كفر اعتقاد ناقل عن الملّة، وكفر عمل لا ينقل عن الملّة. أمّا الأول: وهو كفر الاعتقاد، فهو ألا يجحد الحاكم بغير ما أنزل الله كون حكم الله ورسوله حقّاً، لكن يعتقد أن القوانين الوضعية أحسن وأتمّ وأشمل، لما يحتاج إليه الناس، من الحكم بينهم عند التنازع، إما مطلقًا، أو بالنسبة إلى ما استجدّ من الحوادث التي نشأت عن تطوّر الزمان، وتغيّر الأحوال. والثاني: وهو كفر العمل، فهو الحكم بأحكام وضعيّة في بعض المجالات مع الاعتقاد أنّ الشريعة حقّ، وأنّها أتمّ منها.

«المدنيّة» الجديدة وقوانينها[٩٤]. كما أنّه رفض الموافقة على قرارات تلك الهيئات، متى أمكنه ذلك، بحجّة أنّ أحكامها لا تستند إلى الشريعة الإسلاميّة[٩٥]. كما قام ابن إبراهيم أيضًا بتعبئة جموع العلماء من أجل استخدام جميع الموارد المتاحة لهم (الخطب، الحلقات، الدروس، المطابع، إلخ) في سبيل الدفاع عن الشريعة الإسلاميّة، والتصدي لتلك القوانين الوضعيّة ومن يدعو إلى استخدامها[٩٦]. وهكذا حشد العلماء كامل عدّتهم في سبيل إثناء الشريك السياسي عن عزمه[٩٧]. وقد شهدت هذه الفترة تميّز عبدالله بن حميد (ت١٩٨٢م)، أبرز تلاميذ المفتي الأكبر وقاضي إقليم القصيم، بكتابة العديد من الرسائل للأعضاء الأكثر تأثيراً في الأسرة المالكة والعديد من المقالات في الدّفاع عن مثاله الديني وامتيازات مؤسّسته[٩٨]، وخصّص عشرات الخطب والدّروس لهذه المسألة[٩٩]، منتقداً بصفة خاصّة نظام العمل لتناقض العديد من فصوله، حسب رؤيته، مع المبادئ الواضحة للشريعة[١٠٠].

ولئن واصلت الهيئة الدينيّة، بمثابرة وبقيادة نشطة من محمّد بن إبراهيم، نفس المعركة التي طالت أيضًا نظام الخدمة المدنيّة، ونظام العمل، وهيئة فضّ المنازعات[١٠١]، إلا أنّها لم تنجح في إثناء الشريك السياسي بصفة نهائيّة[١٠٢].

وأمام هذا الوضع، لم يستسلم المفتي الأكبر وقرّر اعتماد استراتيجيّة

---

(٩٤) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ٤٠٣٧، رقم ٤٠٦٩، رقم ٤٠٤٠، رقم ٤٠٤٣، رقم ٤٠٤٨؛ ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٦، ص ٢٠٤-٢١٩.

(٩٥) نفسه، رقم ٤٠٤٩، رقم ٤٠٥٠، رقم ٤٠٥٣.

(٩٦) نفسه، رقم ٤٠٣٥، رقم ٤٠٤١.

(٩٧) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٦، ص ٢٨-٣٠، ص ٤٦-٤٨، ص ٢١٩-٢٢٦.

(٩٨) نفسه، ج ١٦، ص ١٧٧، ص ١٩١-١٩٥.

(٩٩) محادثات مع عدّة تلاميذ لابن حميد، يونيو ٢٠٠٦، ماي ٢٠٠٧.

(١٠٠) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٦، ص ٢٣٣-٢٣٧، ص ٢٧٣-٣١٣.

(١٠١) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ٤٠٤٢، رقم ٤٠٤٣، رقم ٤٠٤٥، رقم ٤٠٤٦، رقم ٤٠٤٧، رقم ٤٠٤٨.

(١٠٢) من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ المفتي الأكبر يدين نظام العمل، من جهة، ويستخدمه من جهة أخرى للدفاع عن مصالح الأطر الدينيّة الذين يقبلون التوظيف في الخدمة المدنيّة. انظر: **المرجع نفسه**، رقم ٤٢١ ورقم ١١٩٤.

جديدة. فبما أنّه لم يتمكّن من إقناع الحكومة بإلغاء تلك المؤسّسات، بادر إلى الاستجابة لمقتضيات واقع الحال، وحاول السيطرة عليها من خلال تعيين علماء وبعض كبار الشخصيات الحنبلية الوهّابية على رأسها، مع تهميش رجال القانون ذوي التكوين الحديث(١٠٣):

١ ـ ففي عام ١٩٢٦م، افتتحت المحكمة التجارية بأمر من الملك عبدالعزيز، وكانت تتضمّن سبعة قضاة، لا يوجد بينهم سوى عالم دين واحد. ثمّ لاحت فرصة لمحمّد بن إبراهيم خلال أزمة انتقال السلطة السياسيّة فاستغلّها لإقناع الملك سعود بإلغاء هذه الهيئة في عام ١٩٥٥م. وبعد عقد من الزّمن، حاول الملك فيصل إعادة المحاكم التجاريّة حيث أنشأ في العام ١٩٦٧م ثلاث محاكم لتسوية المنازعات التجاريّة في كلّ من الرياض وجدّة والدمّام، يعمل فيها ثلاثة قضاة ذوي تكوين حديث. وحينها، عبّأت المؤسّسة الدينيّة جميع إمكاناتها اللازمة لإنهاء ذلك الوضع «المناقض للإسلام». ولإدراكه أنّ طلب إلغاء تلك الهيئات الجديدة لن يؤدّي إلى شيء، اكتفى محمّد بن إبراهيم بأن يطلب من الملك تعيين علماء دين في تلك المحاكم الجديدة للسّهر على إنفاذ القانون، وهو ما تمّ في عام ١٩٦٨م حين انتدب بعض العلماء لتلك المهمّة بحيث غدا على رأس كلّ محكمة أربعة قضاة، اثنان منهم من علماء الدين. وفي ظرف عام واحد، غدا عدد العلماء في تلك المحاكم اثنين من كلّ ثلاثة قضاة. وهكذا تمكّن محمّد بن إبراهيم من تحقيق غرضه، وواصلت المؤسّسة هيمنتها على قسم كبير من النظام التنظيمي والقضائي السعودي(١٠٤).

٢ ـ أمام حملة الاحتجاج التي قادها أبرز أعضاء المؤسّسة الدينيّة ضدّ محتوى بعض البنود التي اعتبرت غير متوافقة مع الشريعة، أجبر الملك على إنشاء لجان من الخبراء تمثّلت مهمّتهم في إقناع العلماء، من خلال مذكّرات واجتماعات، بإسلاميّة تلك النظم القانونيّة الحديثة. ففي عام ١٩٦٨م، على سبيل المثال، كلّف الملك فيصل مستشاره السوري

(١٠٣) نفسه، رقم ٤٠٤٤.

(١٠٤) محمّد عبدالجواد، **التطوّر التشريعي في المملكة العربيّة السعوديّة**، ص ١١٩-١٢٢؛ Frank E. Vogel, *Islamic Law an Legal System*, p. 302-303.

معروف الدواليبي (ت٢٠٠٤م) بعقد جلسات عمل مع أعضاء المؤسّسة الدينيّة لإيجاد حلّ وسط بشأن نظام العمل. وبعد مفاوضات طويلة وبعض التنازلات، أمكن لمستشار الملك إقناع العلماء وعلى رأسهم عبدالله بن حميد وعبدالعزيز بن باز، بقبول محتويات ذلك النّظام وإعلان توافقه مع الشريعة[١٠٥].

٣ ـ افتتحت أوّل مدرسة للبنات في مكّة في العام ١٩٤٢م[١٠٦]، قبل أن تتضاعف مدارس البنات ليصل عددها إلى ما مجموعه ثلاثة وثلاثين في عام ١٩٥٩م[١٠٧]، اثنتين منها في الرياض والباقي في الحجاز[١٠٨]. وكانت تلك المؤسّسات التعليميّة نتيجة لمبادرات خاصّة، إذ كانت تموّل وتدار أساسًا من قبل أميرات وزوجات وجهاء، ولا تمسّ إلا نخبة صغيرة. وفي سياق عمليّة بناء الدولة، كان على السلطة السياسيّة احتكار القطاعات الرئيسيّة في الفضاء الاجتماعي، بما في ذلك قطاع التعليم. وبناء عليه، قرّرت تولّي إدارة المدارس القائمة وتوسيع نطاقها لتشمل المملكة بأسرها، وهو المشروع الذي بادر محمّد بن إبراهيم منذ سنة ١٩٥٥م إلى رفضه رفضاً قاطعاً[١٠٩]. ولكن السلطة السياسيّة قرّرت بعد أربع سنوات من ذلك، وجوب تنفيذه، وعندها تغيّر موقف المؤسّسة الدينيّة من أجل مواجهة الوضع الجديد، وبادر العلماء إلى تأكيد حليّة تعليم الفتيات شرط وضعه تحت إشرافهم[١١٠]. ولم يكن أمام العرش أيّ خيار سوى قبول شروط الشريك الديني، لا سيّما أنّ مشروع نشر مدارس البنات في مجمل المملكة كان عرضة لتحفظّات قسم كبير من السكّان المحافظين، إن لم يكن لعدائهم. إذاً فمن شأن وضعه تحت

---

(١٠٥) صالح اللحيدان، **مفهوم تطبيق الشريعة**، شريط مسموع، الوجه ١. وبهذا أمكن لنظام العمل أن يرى النّور في ٨ يوليو ١٩٦٩. انظر: **أمّ القرى**، العدد ٢٢٩٩، ٢٨ نونبر ١٩٦٩.

(١٠٦) عليّ العمرو، **لمحات عن تعليم البنات في المملكة بين الماضي والحاضر**، ص ٤؛ عبدالله البغدادي، **الانطلاقة التعليمية في المملكة العربيّة السعوديّة**، ج ١، ص ٢٧١.

(١٠٧) **الكتاب الإحصائي للعام ١٣٨٦**، ص ٦٠.

(١٠٨) هما مبرّة الكريمات (بنات الملك سعود) المنشأة سنة ١٩٥٦، ومبرّة الملك عبدالعزيز المنشأة سنة ١٩٥٨. انظر: **المنهل**، العدد ٥ لسنة ١٩٥٦؛ **الناصرية**، العدد ٤ لسنة ١٩٥٩، ص٧٧.

(١٠٩) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ٤٥٧٠.

(١١٠) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٦، ص ٧١-٨٤، ص ٩٢-٩٨.

إشراف الهيئة الدينيّة، أن يكسبه شرعيّة ويطمئن الأسر المتردّدة. وكان أن أمر الملك سعود في عام ١٩٦٠م بإنشاء الرّئاسة العامّة لمدارس البنات[111] التي عهد برئاستها إلى المفتي الأكبر[112]. وهكذا تمكّنت المؤسّسة الدينيّة من السيطرة على تعليم البنات إلى حدود العام ٢٠٠٢م.

إنّ هذه الأمثلة الثلاثة[113] تظهر كيف استخدم محمّد بن إبراهيم ورفاقه أخلاق المسؤولية للحفاظ على دور مؤسّستهم ونفوذها. وبعيداً عن الرغبة في معارضة الشريك السياسي، دافع العلماء عن قضيّة بدت لهم عادلة من وجهة نظر دينيّة، وعن وضعهم الخاصّ وجميع ما يترتّب عن ذلك من امتيازات رمزيّة. ولكنّ إدراك علماء السعوديّة أنّ المعارضة المنهجيّة لسياسات الحكومة والتشدّد المبالغ فيه في المواقف الاجتماعيّة الدينيّة لن يؤدّي في نهاية المطاف إلا إلى تهميشهم، على غرار ما تمّ لزملائهم في جميع الأقطار المسلمة تقريباً، دفع بهم إلى اختيار التفاوض والحلول الوسط. فقد كان هدفهم هو الحفاظ على التوازن ومنع الشريك السياسي من حرمانهم من امتيازاتهم في المجالين القانوني والقضائي؛ وهذا ما جعل استراتيجيتهم التكيّفيّة تبدو أكثر الوسائل ملاءمة لضمان التطبيق السليم للأصول الثلاثة.

---

(١١١) ستعاد تسمية هذا الجهاز لاحقًا ليصبح الرئاسة العامّة لتعليم البنات.

(١١٢) **أمّ القرى**، العدد ١٨٢٧، ١٥ جويلية ١٩٦٠، ص ١.

(١١٣) حول موقف العلماء وتطوّره بخصوص إدخال التليفزيون والإذاعة والسينما، انظر: ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٥، ص ٢٧-٣٣، ص ٢٣٠-٢٤٩؛ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، من رقم ٢٨٥١ إلى رقم ٢٨٧٤؛ وبشأن موقفهم من تدريس النظريّات الكوبرنيكيّة واللغات الأجنبيّة وابتعاث الطلّاب إلى الخارج، انظر: محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، من رقم ٤٤٥٠ إلى رقم ٤٤٦٢، رقم ٤٥٥٧، رقم ٤٥٥٨، رقم ٤٥٦٧؛ عبدالعزيز بن باز، **الأدلّة النقليّة والحسية على إمكان الصّعود إلى الكواكب وعلى جريان الشّمس والقمر وسكون الأرض**، الرياض، ١٩٨٢؛ وله أيضاً: **مجموع الفتاوى ومقالات متنوعة**، ج ١، ص ٣٣٠-٣٣٥؛ ج ٢، ص ٣٤٢-٣٤٦؛ ج ٤، ص ١٩٢-١٩٤؛ ج ٥، ص ٤٠٥. وبشأن اعتماد عادات الملابس الأوروبيّة، خصوصاً في الجيش، انظر: ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٥، ص ٣٦٣-٣٩٥.

(٦)

هيئة كبار العلماء: هيئة في خدمة ولاة الأمر.. والمواطن

أ ـ إلحاق العلماء بالجهاز الإداري للدّولة

لم يكن لوحدة هيئة العلماء وطريقتها الحيويّة في الدفاع عن مصالحها، ليمر دون إثارة قلق العائلة المالكة. فعلى الرغم من طابعها الرمزي وغير المؤثّر، فإنّ السلطة السياسية اعتبرت الانتقادات الصادرة عن الهيئة الدينيّة سابقة قد يكون لها تبعات ثقيلة في المستقبل[١]. وإلى جانب هذا العامل السياقي، يجب أن نضيف عاملاً آخر هيكليًّا. ذلك أنّ كلّ عمليّة بناء دولة، تستدعي انبثاق قطب مركزّي ينتهج سياسة احتكاريّة ومُوَحِّدة في جميع الميادين. وكان هذا شأن العائلة الحاكمة أيضًا منذ توحيد (إعادة توحيد) المملكة، إذ تبنّت تلك الديناميّة التي تسارعت في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. ولكنّها اصطدمت بإرادة المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة في المحافظة على استقلاليّتها وعلى امتيازاتها وفقًا للعرف القاضي بتقاسم العمل مع السلطة الدينيّة.

وعلى غرار معظم البلدان العربيّة في تلك الحقبة التي كانت تستوحي، بدرجات متفاوتة، النموذج المصري، سعت السلطات السعوديّة بجدّ نحو السيطرة على العلماء حتّى تكون لها الحريّة المطلقة في المجال المؤسّسي،

---

(١) وبالفعل، فسيقوم الجهاديّون والمعارضة الإسلامويّة السعوديّة باستخدام فتاوى وكتابات محمّد بن إبراهيم، منتزعة من سياقاتها بطبيعة الحال، لأغراض سجاليّة، من أجل نزع الشرعيّة عن العرش، بل تكفيره. انظر على سبيل المثال: أبو محمد المقدسي، **الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية**، د.ت، متاح على www.almaqdese.net محمّد المسعري، **الأدلّة القطعية على عدم شرعية الدولة السعودية**، لندن، ١٩٩٧، متاح على www.alhramain.com.

وتستفيد أكثر من نفوذهم الإيديولوجي. فقد شهدت سنة ١٩٦١م إصلاح الأزهر على يد جمال عبدالناصر بهدف السيطرة على العلماء وتهميشهم[٢]، وهو ما كان له، دون أيّ شكّ، أثر كبير عند الأمير فيصل رئيس الوزراء في ذلك الوقت، إذ سيسعى في السنة الموالية إلى تقليد بعض ممّا قام به عدوّه اللدود. ففي تصريح أدلى به يوم ٢ نوفمبر ١٩٦٢ م، بمناسبة الاجتماع الأوّل لمجلس رئاسة الوزراء، تعهّد الأمير رئيس الوزراء بمضاعفة الجهود **«لتطوير كيان هذه الدّولة الفتيّة، وتدعيمه، والأخذ بيد المواطنين إلى المكان اللّائق بهم، كشعب كان منذ فجر التاريخ مركز انطلاق العروبة الحقّة [...] فقد وضعت حكومة صاحب الجلالة برنامجاً إصلاحيًّا ضخماً، يمكن تلخيص أهمّ عناصره في النقاط التالية [...]»**[٣]:

١ ـ **«تحرص حكومة صاحب الجلالة على أن يكون للقضاء حرمته ومكانته، فهو مناط القسط، ورمز العدالة، وكلّما ارتفع شأنه وعظمت حريّته حقّقنا بذلك هدفاً أساسيًّا من أركان ديننا الإسلامي الحنيف، وقد عقدنا العزم على مضاعفة الجهود نحو هذه الغاية، وإصدار نظام باستقلال القضاء، يمسك بزمامه مجلس أعلى للقضاء، وقرّرنا إنشاء وزارة للعدل، تشرف على الشؤون الإداريّة للقضاء، ويلحق بها نيابة عامّة للدّولة ترعى مصالح المواطنين وتذود عن حقوقهم، وتقوم بالتعاون مع المحاكم المختلفة للدولة، مقام الحارس الأمين الذي يدافع عن المظلومين، ويضرب على أيدي الظالمين»**[٤].

٢ ـ **«ولمّا كانت نصوص الكتاب والسنّة محدّدة ومتناهية، فيما وقائع الأزمنة وما يستجدّ للنّاس في شؤون دنياهم أمور متطوّرة غير متناهية، ونظراً لأنّ دولتنا الفتيّة تقيم حكمها ـ والحمد لله ـ على أساس الكتاب والسنة نصًا وروحًا، فقد أصبح لزامًا علينا أن نمنح الفتيا عناية أكبر، وأن يكون لفقهائنا وعلمائنا ـ حملة مشعل الهدى ـ دور إيجابي فعّال في بحث ما يستجدّ من مشاكل الأمّة، بغية الوصول إلى حلول مستمدّة من شريعة الله، ومحقّقة لمصالح المسلمين؛ ولذلك كلّه فقد قرّرت حكومة حضرة**

---

(٢) Malika Zeghal, *Les gardiens de l'islam*, p. 91-130.

(٣) **أمّ القرى**، العدد ١٩٤٤، نونبر ١٩٦٢، ص ١.

(٤) نفسه.

صاحب الجلالة تأسيس مجلس للفتيا، يضمّ عشرين عضوًا، من خيرة الفقهاء والعلماء ليتولّى النّظر:

أ ـ فيما تطلبه الدّولة منه النّظر فيه.

ب ـ ما يوجّهه إليه أفراد المسلمين من أسئلة واستشارات.

ج ـ وليكون أداة قويّة لتنوير الأذهان، وتذليل العقبات التي تعترض سبيل التقدّم السليم»[٥].

٣ ـ «ولمّا كانت الخصّيصة الأولى لهذه الأمّة الإسلاميّة المجيدة أنّها خير أمّة أخرجت للنّاس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ولحرص الإسلام على هذه الوظيفة السامية، فقد بيّنت الشريعة فضلها، وفضل من يقوم بها، وألزمته بأن يدعو إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن يبذل جهده ليعمّر قلوب الناس بالحقّ والخير والمحبّة؛ ولهذا فقد قرّرت حكومة صاحب الجلالة أن تقوم حالاً بإصلاح هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بما يتمشّى مع الأهداف السامية الرفيعة التي وضعت أساسًا من أجلها، وبما يضمن اجتثاث بواعث المنكر من قلوب الناس»[٦].

وهكذا تمّ إضفاء الشرعيّة على مجمل العمليّة الاحتكاريّة التي باشرتها السلطة السياسيّة السعوديّة بتَبَنّي خطاب شعْبويّ. فقد استخدم الأمير فيصل الطامح إلى الهيمنة على مجمل المجال الاجتماعي السعودي، خاصة المجال القضائي الديني، مصطلحات كانت في نفس الوقت دينيّة، وقوميّة، ودولانيّة تنمويّة على غرار غريمه عبدالنّاصر، للتأثير في الشعب الذي تعوّد على سماع خطب هذا الأخير الناريّة على موجات إذاعة صوت العرب. ويبدو أنّ هدفه الأساسي هو وضع حدّ لاحتكار المفتي الأكبر للمجال القضائي الديني، ومن ثمَّ هدم التنظيم العمودي للمؤسّسة الدينيّة. ولئن كان إنشاء وزارة للعدل، ومجلس أعلى للقضاء، ووزارة عموميّة، وهيئة للإفتاء مكوّنة من اثنين وعشرين عضواً، وإصلاح هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يهدف إلى «تحسين الخدمات العامة»، إلا

---

(٥) نفسه، ص ٦.

(٦) نفسه.

أنّه كان يهدف أيضًا إلى تفتيت الفضاء القضائي الديني وإقامة ضرب من الإدارة الجماعيّة داخل المؤسّسة الدينيّة، أي إنشاء تنظيم أفقي على غرار تنظيم العائلة المالكة. ذلك أنّ عدداً من أبرز أعضاء العائلة المالكة، خاصة منهم الأمير فيصل، كانوا لا ينظرون بعين الرّضا للإدارة الفرديّة للمؤسّسة الدينيّة، خشية خطرها إن هي سقطت بين أيد طموحة سياسيًّا.

ومن ناحية أخرى كان مشروع فيصل يمثّل محاولة من العائلة المالكة في التحرّر جزئيًّا من الخطاب الحنبلي الوهّابي، وإنشاء شرعيّة دينيّة متباينة عنه. فقد شدّد رئيس الوزراء في بيانه على مسؤوليّة الأسرة المالكة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وتوطيدها، ونشرها في كلّ أرجاء الدنيا، وهو ما يتوافق مع سياسة التضامن الإسلامي التي بدأت في العام نفسه. فإذا ما كان هدف تلك السياسة المعلن هو مواجهة القوميّة العربيّة، فلا مُشاحّة أنّها أكسبت المملكة أيضًا شرعيّة وطنيّة، وبروزًا على الساحة الدوليّة.

ومهما كان الأمر، فإنّ مشروع فيصل لن يرى النور إلا بعد سنة ١٩٦٩م. وتوجد عدّة عوامل يمكنها أن تفسّر هذا التأخير. فمن جهة أولى، كانت المؤسسة الدينية قد ساندت، طوال الخمسينيات والستّينيات، أسرة آل سعود بطريقة مطلقة ضدّ جميع أعدائها ووظّفت كلّ ما لديها من سلطة إيديولوجيّة من أجل إضفاء الشرعيّة على الاختيارات السياسيّة والدبلوماسيّة للنظام (أزمة الخلافة، التحرّكات العمّالية، أعمال الشغب التي تلت إنشاء القناة التلفزيونيّة الأولى، الصّراع ضدّ القوميّة العربيّة، الخ). ومن جهة ثانية، لا شكّ أنّ الشخصيّة الكاريزميّة لمحمّد بن إبراهيم، قد منعت الأمير فيصل من أن يمضي قدماً في خطّته لاحتكار السلطة. فبالإضافة إلى مسألة الإجلال المرتبطة بالأنثروبولوجيا الاجتماعيّة للعربيّة السعوديّة (إذ كان المفتي الأكبر ابن عمّ والدة فيصل، أي معدوداً في مقام عمّه كما جعل منه تقدّمه في السنّ ونسبه ومعارفه الدينيّة، في مجتمع مِلْكوي يُجلّ شيوخه «والداً» ليس فحسب لجموع المواطنين، كذلك لأبناء الملك عبدالعزيز) فإنّ محمّد بن إبراهيم، فضلاً عن سلطاته المؤسّساتيّة الواسعة، كان يتمتّع برأسمال رمزي على قدر كبير من الأهميّة بما يجعل أيّ مناورة من شريكه السياسي أمراً عسيراً.

زد على ذلك، حسب ما لدينا من معلومات ضئيلة، أنّ محمّد بن إبراهيم كان يسعى بأيّ ثمن، إلى تجنّب تدخّل السلطة في المجال الديني. ولإدراكه بأن لا أحد من أبنائه أو تلاميذه يمتلك الكاريزما اللازمة لخلافته على رأس المؤسّسة الدينيّة، على الأقلّ في المدى العاجل، فقد عمل على إنشاء قيادة جماعيّة يمكنها مجاراة مناورات الملك فيصل وأنصاره. وقبل شهور قليلة فقط من وفاته، كان ابن إبراهيم قد أنهى اللمسات الأخيرة لإنشاء لجنة كبار العلماء التي تمّت الموافقة على ميزانيتها من قبل الحكومة(٧). وبهذا، يكون أظهر، إلى آخر لحظة من حياته، مسؤوليّة كبيرة بخصوص التفكير في مستقبل المؤسّسة.

وبوفاته سنة ١٩٦٩م، خلا الجوّ للعائلة المالكة لكي تتدخّل بصورة مباشرة في المجال الديني. فبين عامي ١٩٦٩ و١٩٧١م، قام الملك فيصل بإنشاء عدد من الهيئات، مثل وزارة العدل، والمجلس الأعلى للقضاء، وهيئة كبار العلماء، وذلك من أجل توزيع المهامّ القضائيّة والدينيّة التي كانت موكولة في السابق إلى المفتي الأكبر، ومن أجل تطبيع وتحول كاريزماه الشخصيّة، بل إنّ وظيفة المفتي الأكبر نفسها أُلغيت، ولن يتمّ إرجاعها إلا سنة ١٩٩٣م. ولم يكن غرض الملك فيصل تحويل العلماء إلى هيكل بيروقراطي، كما كان عليه الحال في البلدان العربية الأخرى من أجل تهميشهم وإضعافهم، بل كان غرضه تفتيت السلطة الدينية لإحكام السيطرة على تلك «**الأداة الفكريّة المثاليّة للهيمنة السياسيّة**»(٨)، وتطويعها لخدمة مصلحته عند الحاجة. على أنّه لا ينبغي لنا أن ننسى أنّ العلماء الحنابلة الوهّابيّة كانوا يمثّلون جزءاً لا يتجزأ من الجهاز السياسي والإداري(٩) للدولة السعوديّة منذ ظهورها، ومن ثمَّ، لم يكن للعرش من حاجة إلى بَرَقْطتهم، خلافاً لادّعاءات بعض المتتبعين(١٠).

---

(٧) **الكتاب الإحصائي السنوي لسنة ١٩٧٠**، الجدول ١٠/٤.

(٨) Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, p. 28.

(٩) ابن بشر، **علماء نجد**، ج ١، ص ١٧٤.

(١٠) Ayman al-Yassini, *Religion and State in the kingdom of Saudi Arabia*, p. 67-79; Joseph Kechichian, «The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: the Case of Saudi Arabia», *International Journal of Middle East Studies*, nº 1, 1986, p. 53-71.

وما كان الانتقال من تنظيم موحّد القيادة إلى تنظيم مفتّت متعدّد القيادات، أمراً ممكناً إلا بفضل الكاريزما الشخصيّة للملك فيصل. فقد جعله نجاح سياسته في التضامن الإسلامي، وما يُظهر من التقوى، بالإضافة إلى انتسابه من جهة الأمّ إلى محمّد بن عبدالوهّاب، يكتسب في أعين الناس شرعيّة دينيّة عظيمة. ثمّ جاء انفجار أسعار النفط سنة ١٩٧٣م ليُتوّج كلّ ذلك.

يمكن اعتبار السّبعينيات من القرن الماضي، بالنسبة للمؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة، بمثابة مرحلة تيه في الصّحراء. ذلك أنّ الطفرة النفطيّة قد سمحت للسلطة السياسيّة بأن تتحرّر جزئيًّا من الخطاب الديني بوصفه الأساس الوحيد لمنح الشرعيّة، وذلك بالاعتماد على خطاب تنموي، وإقامة ميثاق اجتماعي ضمني مع الرعايا، يتنازل هؤلاء بمقتضاه عن كلّ أشكال المشاركة السياسية مقابل حصّة كبيرة من عائدات النفط. وأمام هذا الوضع، وجدت المؤسّسة الدينيّة نفسها، وهي لا تزال مشوّشة بفعل فقدان قائدها الكاريزمي، خارج مسرح الأحداث.

لكنّ محاولة التفتيت والتهميش تلك، بدل أن تنهك العلماء، مثلما كان الشأن في أغلب البلدان العربية الأخرى، فإنّها قد مكّنتهم من تركيز جهودهم على المجال الديني حصرًا ليُتمّموا، بدأب شديد، عمليّة المأسسة والتحديث التي كان بدأها محمّد بن إبراهيم. وهكذا واصلوا عصرنة أطرهم التنظيميّة من خلال منحها بنى تحتية جديدة (مدارس، معاهد، كليّات، محاكم، مساجد، مكاتب إرشاد ديني، منظمات غير حكوميّة، إلخ)، والانفتاح على مؤسّسات دينيّة أخرى. فقد بدؤوا مثلاً حواراً مع الفاتيكان ومع الكنائس البروتستانتيّة الكبرى[١١]، واستثمروا الخبرة التنظيميّة للإخوان المسلمين المقيمين في العربيّة السعوديّة[١٢]، وانفتحوا بدرجة أكبر على الأزهر[١٣].

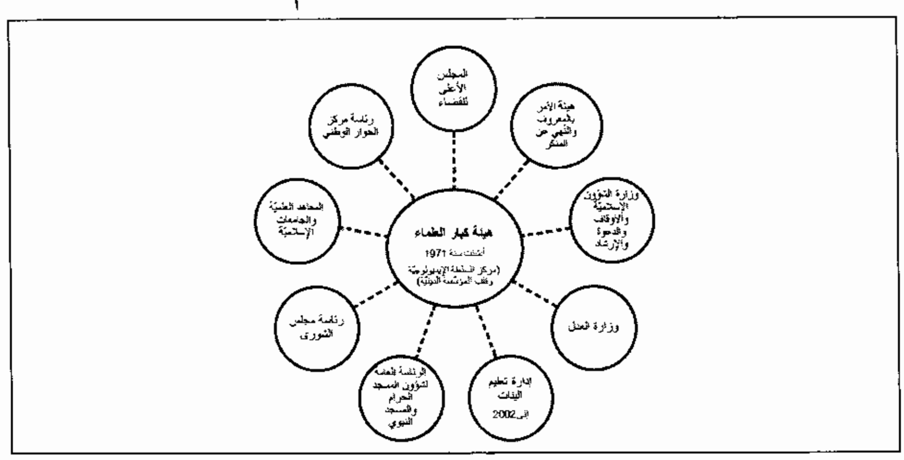
(١١) أُقيمت بين عامي ١٩٧٢ و ١٩٧٤م خمس جلسات بين العلماء السعوديّين وممثّلين عن العالم المسيحي. فبعد اجتماع أوّل لممثلي الأديان في الرياض يوم ٢٢ مارس ١٩٧٢ قام العلماء بجولة في أوروبّا قادتهم إلى باريس يوم ٢٣ أكتوبر ١٩٧٤ والفاتيكان يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٧٤ وجينيف يوم ٣٠ أكتوبر ١٩٧٤ وستراسبورغ يوم ٤ نوفمبر ١٩٧٤.

(١٢) Gilles Kepel, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, p. 208-212; Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens: une insurrection manquée*, p. 48-52.

(١٣) حصل عدد غير قليل من علماء المؤسّسة الدينيّة على الدكتوراه من الأزهر. انظر الفصل الموالي بخصوص الإحصاءات.

على أنّ العلماء، بصفتهم فاعلاً جماعيًّا، و هو ما أشرنا إليه مراراً، بذلوا ما في وسعهم في سبيل إحباط محاولة التفتيت التي بدأ بها فيصل، فهيمنوا بصفة فرديّة، ولكن لمصلحة المؤسّسة الدينيّة، على المؤسّسات الجديدة التي تمّ بعثها. ومع نهاية السبعينيات من القرن الماضي، استعاد العلماء صلاحيّاتهم في المجال القضائي الديني وعزّزوا وجودهم في الفضاء الاجتماعي، وتمكّنوا من إيجاد قائد في شخص عبدالعزيز بن باز، سيكون أحسن معبّر عن هويّة جماعيّة لا تتزعزع. ولنلاحظ، رغم ذلك، أنّ هذا الأخير لن يستطيع أبداً، أن يجمع بين يديه ما كان لمحمّد بن إبراهيم من صلاحيّات.

هيكليّة المؤسّسة الدينيّة منذ عام ١٩٧١



ولعلّ هياكل هيئة كبار العلماء وطريقة اشتغالها، تُظهر بجلاء الاستراتيجية التي نهجتها المؤسسة الدينية للتكيف مع الأوضاع الجديدة والحفاظ على مكانتها داخل النسيج الاجتماعي. فمنذ إنشائها سنة ١٩٧١م، استطاعت الهيئة أن تفرض نفسها بسرعة باعتبارها أهمّ تنظيم حنبلي وهّابي يضمّ أبرز العلماء، وأهمّ هيئة تشريعيّة في البلاد، إلى جانب مجلس الوزراء، والدّرع الإيديولوجية للعائلة الحاكمة. وبذلك أضحت الهيئة بؤرة السلطة الإيديولوجية في العربيّة السعوديّة المعاصرة. وقد دفعت أهميّة وحساسية هذه المؤسسة الشرعية الإيديولوجية (لا تكاد تعادلها في ذلك إلا شركة أرامكو النفطيّة في المجال الاقتصادي) العائلة

المالكة إلى محاولة التحكّم فيها وتوجيه عملها. ولعلّ من شأن وصف هياكلها وآليّات عملها أن يسمح لنا بفهم الدور الديني للهيئة وأهميّة عملها داخل الفضاء الاجتماعي السعودي بوصفها فاعلاً جماعيًّا قيّماً على السلطة الإيديولوجية.

ب ـ هياكل هيئة متعدّدة الاختصاصات

على الرغم من منافستها مصر، إلا أنّ المملكة العربيّة السعوديّة لم تتوان عن اتّخاذها نموذجاً. فقسم كبير من المؤسّسات والأنظمة السعوديّة منسوخ عن مثيلتها المصريّة. ويعزى ذلك إلى الشوط المتقدّم الذي قطعته مصر في مجال التحديث منذ أوائل القرن العشرين قياساً بالسعوديّة، وما نتج من ذلك من مكانة بارزة لمصر. زد على ذلك أنّ العديد من مساعدي الملك والأمراء والوزراء السعوديّين كانوا من المصريّين. وقد كان الأزهر، على وجه الخصوص، مثالاً للتنظيم الديني في المشرق العربي. وعليه فقد كانت هيئة كبار العلماء السعوديّة مستوحاة من شقيقتها الكبرى هيئة كبار العلماء المصريّة التي أنشئت منذ ١٩١١م.

كانت الهيئة المصريّة مكوّنة من ثلاثين عالمًا من المذاهب الأربعة. وكانت مهمّتها تدريس العلوم الدينيّة واللغة العربيّة، وتسطير مناهج التعليم في الموادّ الإسلاميّة، وتفقّد سَير هذه الدّروس. كما كان يمكنها أيضًا إصدار الفتاوى وممارسة الرقابة على بعض المصنّفات. وكان أعضاء الهيئة المصريّة يجتمعون مرّة في الشهر (أو أكثر إذا استدعت الضرورة ذلك) على ألا ينعقد الاجتماع إلا بحضور نصف عدد الأعضاء. وأخيرًا، كانت القرارات بالأغلبيّة المطلقة للأصوات. أمّا الانتساب إليها، فكان يخضع لشروط واضحة ومكتوبة. إذ كان يشترط في المترشّح ألا يقلّ عمره عن خمسة وأربعين عاماً، وأن يكون حاصلاً على شهادة العالميّة (ما يعادل الدكتوراه)، وممارسًا لمهنة القضاء أو التدريس أو لوظيفة دينيّة سامية، وأن يكون مستجيباً للمعايير الأخلاقية التي وضعتها الهيئة، وسبق له أن صنّف كتاباً مرجعيًّا في العلوم الدينيّة أو التاريخ الإسلامي أو اللغة العربيّة وآدابها، وألا تقلّ خبرته في المجال الشرعي عن خمسة عشر عاماً. وأخيراً كان على المترشّح لهيئة كبار العلماء في مصر الحصول على ستّة عشر

صوتاً من أصوات زملاء المستقبل[١٤]. وبهذا، يتمّ انتخاب الأعضاء الجدد من قبل القدامى ويعيّنون بموجب مرسوم ملكي (لا يتدخّل القصر في اختيار الأعضاء الجدد ولا في إعفائهم). كما يتمّ أيضًا انتخاب الشيخ الأكبر للأزهر، وهو من بين أعضاء الهيئة، من قبل زملائه فيها[١٥].

وقد كان دور هذه الهيئة في الواقع صغيراً نسبيًّا، ولا يغطّي سوى الجوانب التقنية للتعليم الديني، والطقوس والآداب العامّة، ولا تتدخّل في الشؤون العامّة، أو الشؤون السياسيّة أو الاجتماعيّة، إلا في حالات نادرة، إذ لم تكن سوى هيئة من بين هيئات أخرى في الأزهر. ولنلاحظ، أخيراً، أنّ هيئة كبار العلماء المصريّة، سبق لها أن غيّرت اسمها مرّتين: مرّة أولى في بداياتها حين كانت تسمّى جماعة كبار العلماء، ومرّة أخرى بعد إصلاح سنة ١٩٦١م، حين تسمّت باسم مجمع البحوث الإسلاميّة[١٦]. وقد اختار الملك فيصل حين إنشائه الهيئة سنة ١٩٧١م استعادة الاسم الذي كان سائدًا زمن الحقبة الملكيّة في مصر ليتمايز بذلك عن نظام غريمه عبدالناصر.

وبموجب الأمر الملكي رقم أ/١٣٧ المؤرّخ في ٢٨ أغسطس ١٩٧١م، أنشئت هيئة دينيّة عليا في المملكة العربيّة السعوديّة، هي هيئة كبار العلماء تضمّ سبعة عشر عضوًا[١٧] من كبار المختصّين في الشريعة الإسلاميّة[١٨]، تتولّى إبداء الرأي فيما يحال إليها من الملك أو الحكومة من مسائل، وتكوين رأي مستند إلى الأدلة الشرعيّة فيها. وهي تتألّف من ثلاثة أجهزة: مجلس هيئة كبار العلماء، والرئاسة العامة لإدارة البحوث العلميّة والدّعوة والإرشاد، واللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء.

---

(١٤) مجاهد توفيق الجندي، «هيئة كبار العلماء، صفحة مطويّة من تاريخ الأزهر»، **الأزهر**، م ١١، السنة ٥٥، ١٩٨٣، ص ١٦٢١-١٦٣٣.

(١٥) عبدالمتعال الصعيدي، «رأي في الشرط الرابع في عضو هيئة كبار العلماء»، **الرسالة**، العدد ٦٣٥ لسنة ١٩٤٥، ص ٢-٣.

(١٦) عبدالعظيم المطعني، «مجمع البحوث الإسلاميّة والمهامّ المنوطة بها»، **مجلّة الدعوة**، العدد ١٣ لسنة ١٩٧٧، ص ٣٦-٣٧؛ اللجنة العليا للاحتفال بالعيد الألفي للأزهر، **مجمع البحوث الإسلامية: تاريخه وتطوّره**، القاهرة، ١٩٨٣.

(١٧) ينصّ الأمر الملكي رقم أ/٨٨ المؤرّخ في ٢٩/٢٥/٢٠٠١ على أنّ عدد أعضاء هيئة كبار العلماء لا يجب أن ينقص عن ١١ ولا يتجاوز ٢٢.

(١٨) **أمّ القرى**، العدد ٢٣٨٧، ٣ سبتمبر ١٩٧١، ص ١.

ولهذه الأجهزة الثلاثة مجالات اختصاص متمايزة، ولكنّها متكاملة؛ فللمجلس دور في القضايا الاجتماعيّة الكليّة، فيما تهتمّ الرئاسة بالمسائل الاجتماعيّة الكلية والخاصة والإداريّة والدوليّة، وهي إن جاز التعبير محور عمل الهيئة. أمّا اللجنة، فينحصر دورها في المسائل الخاصة. وبهذا يكون عدد أجهزة هيئة كبار العلماء السعوديّة أكبر من مثيلتها في الهيئة المصريّة (ثلاثة مقابل واحد) ولكن أقلّ في عدد أعضائها (بين ١٧ و ٢٢ مقابل ٣٠). وأخيرًا، فإن الهيئة السعوديّة لديها صلاحيّات أكبر، فما يجمعها من القواسم المشتركة، لا يجاوز الاسم والتنظيم الجماعي؛ لذا، سنواصل فيما يلي من صفحات، تحليل هياكل الهيئة السعوديّة وصلاحياتها دون العودة مجدداً إلى النموذج المصري.

يصدر أعضاء اللجنة الدائمة الفتاوى المتعلقة بالأمور الشخصيّة (خصوصاً مسائل العقيدة والطقوس) جواباً عن أسئلة يطلبها النّاس إمّا مباشرة، أو عبر البريد، أو عن طريق الهاتف أو الإنترنت. ويجيب العلماء عن جميع الأسئلة: بصفة فورية في حالة الأسئلة المباشرة أو عن طريق الهاتف ولاحقاً بالنسبة للأسئلة الموجّهة بالطّرق الأخرى. أمّا عن الأسئلة الأكثر تكرارًا التي تشغل بال النّاس، فتتمّ مناقشتها من خلال الاجتماعات الأسبوعيّة التي تجري عامة مرتين في الأسبوع. ويتم اختيار الأعضاء (من أربعة إلى سبعة وهم خمسة حاليًّا)[١٩] المشكلّين للجنة الدائمة من بين أعضاء مجلس هيئة كبار العلماء[٢٠].

ويتطلب كل تباحث حول الفتوى وجود ثلاثة أعضاء على الأقل، والتصويت بالأغلبية المطلقة. وفي حال تعادل الأصوات، فإن صوت الرئيس يكون صوتًا مُرجِّحًا. أما بقية أيام الأسبوع، فلا بد من مُداومة اثنين من العلماء على الأقل لتقديم الإجابة المباشرة لأسئلة الجمهور[٢١].

---

(١٩) الأعضاء الحاليون للجنة هم: صالح الفوزان، عبدالله المطلق وعبدالعزيز آل الشيخ وأحمد سير المباركي ومحمّد آل الشيخ وعبد الكريم الخضير.

(٢٠) تجدر الإشارة إلى أن عالم الدين عبدالله بن جبرين (ت٢٠٠٩ م) وخلافاً لمعلومات خاطئة شائعة بين المراقبين والباحثين كان عضواً في الإفتاء باعتباره موظّفاً في الرئاسة العامّة دون أن يكون مع ذلك عضواً في هيئة كبار العلماء.

(٢١) يعين أعضاء الهيئة الدائمة مدير مكتب وسكرتير وباحث (متخرج من إحدى الجامعات الإسلاميّة في البلاد).

ويتمّ تجميع الفتاوى الأكثر طلبًا وأهمية في مجموع ما ينشر في نهاية كلّ سنة. ويتوفّر حاليًّا أكثر من عشرين مجلّداً[٢٢] من تلك الفتاوى تمّ طبع نسخة منها على قرص مضغوط، كما يمكن تحميل كل تلك الفتاوى من الإنترنت على عدد كبير من المواقع العربيّة والإسلامية[٢٣].

وعلماء اللجنة الدائمة، كما يدلّ اسمها، موجودون بشكل مستمرّ ودائم، ويمكن الوصول إليهم بسهولة؛ فخلال خمسة أيّام في الأسبوع، يقوم ثلاثة أعضاء منهم على الأقلّ باستقبال من يريد مقابلتهم في مكاتبهم، ويردّون على المكالمات الهاتفيّة (تأتي عادة من النساء، ولكن أيضًا من سكّان الأقاليم الأخرى ومن المسلمين الذين يعيشون في الغرب[٢٤]. أمّا فتاواهم، فهي تتعلّق بجميع جوانب الحياة. وكان كاتب هذه السطور قد حضر بنفسه عدداً من الاستشارات في عام ٢٠٠٥، حين كان العلماء لا يزالون يجهلون سبب زيارته. ولئن كانت معظم الفتاوى إجابات عن مسائل تتعلّق بالطقوس (الصلاة، الوضوء، الزكاة، الدية، الزواج، الجنازات، اللّباس، إلخ)، فإنّ القضايا الاقتصاديّة كانت حاضرة بقوّة أيضًا، وخاصّة تلك المتعلّقة بمشروعيّة الاستثمار في البورصة، وبطلب النصيحة في استثمار الأموال. ولعلّ أكثر الأسئلة الباعثة على الدّهشة هي بلا شكّ تلك المتعلّقة بالمجال الخاصّ، وهي تمسّ المسائل الزوجيّة في المقام الأول؛ ففي إحدى زياراتي لأحد العلماء، تلقّى مضيفي مكالمة هاتفيّة (وقد قام سكرتيره بتشغيل مكبّر الصّوت) من امرأة طلبت النّصيحة للتخفيف من حالة زوجها العاجز جنسيًّا، وبلغة بسيطة، ودون ذكر أيّ دليل نصّي، وبصفة مباشرة (استغرقت المحادثة ثلاث عشرة دقيقة)، أغدق الشّيخ على المرأة الشابة نصائح أقلّ ما

---

(٢٢) أحمد الدويش (نشر)، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، الرياض، ٢٠٠٥، ٢٣ جزء.

(٢٣) http://www.islamspirit_program-004.php; http://www.al-eman.com/islamlib/viewchp.asp?BID = 2627CID = 1; http://www.almeshkat.net/books/open.php?book = 128&cat = 15.

(٢٤) لا يجب أن ننسى أنّ أعضاء الهيئة الدائمة والأعضاء الآخرين لهيئة كبار العلماء ممّن يسعى الناس باستمرار لسماعهم يصدرون عشرات إن لم يكن مئات من الفتاوى يوميًّا قبل إقامة الصلوات في المساجد أو بعدها ومن خلال حلقات خاصّة سواء في المساجد أو في المنازل، وبكتابة أجوبة عن الأسئلة الأكثر شيوعًا في الصحف والمجلات الرئيسيّة في البلاد وبالمشاركة في برامج التليفزيون والإذاعة وعبر مواقعهم على الإنترنت إلخ.

يقال عنها إنّها غير عاديّة: «**تجنّبي الملابس الورديّة والقصيرة جدًّا... لا تسبقيه إلى غرفة النّوم... طمئنيه وقولي له إنّك ستكونين صبورة وإنّك ستنتظرين طالما كان ذلك ضروريًّا**». وعلى الإثر، كبّرت المرأة عدّة مرّات وشكرت الشيخ بحرارة داعية له بطول العمر، وأنهت المكالمة وهي في غاية السّرور(٢٥). وبذلك أمكننا الوقوف على تعدّد كفاءات العلماء، وهم ليسوا فَنّيو عبادات بالمعنى الدقيق للكلمة فحسب، بل أيضًا مرشدون اجتماعيّون بحقّ، يقدّمون وجهة نظر صالحة لكلّ جانب من جوانب الحياة، وإخصائيّو خدمة اجتماعيّة ساعون إلى ضمان التفوّق الرمزي للخطاب الحنبلي الوهّابي، باعتباره السبيل الوحيدة في رأيهم، المؤدّية إلى السعادة في الدنيا والنّجاة في الآخرة.

أمّا رئاسة اللجنة، فكانت متداولة من سنة ١٩٧١ حتّى ١٩٧٥م من قبل جميع أعضائها؛ وفي عام ١٩٧٥، تمّ تعيين رئيس دائم لها، هو عبدالعزيز بن باز (ت١٩٩٩م)، ومنذ عام ١٩٩٣م(٢٦)، تولّى رئاستها المفتي العام للمملكة.

ولا يحقّ للجنة الدائمة الحكم في المسائل التي تتجاوز المسائل الاجتماعيّة الخاصة، أي المسائل الاجتماعيّة الدينيّة للحياة اليوميّة. وإذا ما تلقّت مسائل تقع خارج دائرة اختصاصها، وجب عليها إعداد مذكّرات بحث بخصوصها ثمّ إحالتها إلى مجلس هيئة كبار العلماء. أمّا في الواقع، فإنّ الأعضاء(٢٧) يتجاوزن أحياناً مجال اختصاصهم بإعطاء رأيهم في مسائل اجتماعيّة كلّية أو سياسيّة. فخلال الهجوم الإسرائيلي على غزّة في ديسمبر ٢٠٠٨م، نشرت اللجنة بياناً على الإنترنت أدانت فيه تلك الحرب، ودعت إلى تقديم الدعم للشعب الفلسطيني(٢٨). ويبدو أنّ العلماء قد استخدموا هذه المناورة تهرّباً من الإجراء الرسمي القاضي بوجوب الحصول على موافقة

---

(٢٥) ملاحظة مباشرة في مقرّ اللجنة الدائمة في دار الإفتاء، إبريل ٢٠٠٥.

(٢٦) ظلّ منصب المفتي شاغراً منذ وفاة ابن إبراهيم سنة ١٩٦٩.

(٢٧) أعضاء اللجنة الدائمة هم أيضا أعضاء في مجلس هيئة كبار العلماء.

(٢٨) http://www.alifta.com/bayan.aspx; http://www.alriyadh.com/2009/01/01/article399204.html.

الدّيوان الملكي في المسائل الاجتماعيّة الكلّية، كما سنرى بعد قليل، تلبية للانتظارات الشعبيّة ووضع الحكومة أمام الأمر الواقع. لكن العلماء لا يستخدمون هذا الأسلوب إلا في حالات نادرة جدًّا.

أمّا الرئاسة العامّة لإدارة البحوث العلميّة والدّعوة والإرشاد، فتمثّل حجر الزاوية في الهيئة. وقد كان لهذا الجهاز خلال المرحلة الأولى من وجوده، صلاحيات واسعة جدًّا، إذ كان سبب إيجاده هو دعم الإيديولوجيا الرسميّة، وتوطيد مكانة المملكة الدينيّة، وإدارة هيئة كبار العلماء؛ فالرئاسة هي التي تسهر بالفعل على «**تعزيز الإسلام والدفاع عنه ونشره**»[٢٩]، أي الحنبليّة الوهّابيّة، داخل المملكة وخارجها، وبالإضافة إلى ذلك، فهي التي تقوم بالتنسيق بين جميع جمعيّات ومنظّمات الدّعوة في المملكة العربيّة السعوديّة. والغرض من هذا «التنسيق» (أو، في الحقيقة، السيطرة) هو مراقبة عمل الدّعاة والجمعيّات الدينيّة لتجنّب كلّ انحراف أو عصيان إيديولوجي.

كما تتولّى الرئاسة أيضًا مهمّة حماية «الفكر الإسلامي» والحفاظ عليه، والمقصود طبعاً المذهب الحنبلي الوهّابي، من خلال إصدار كتب في العقيدة والفقه والجدل العقائدي والدعوة، ونشرها[٣٠]. وتباع معظم هذه الكتب بأسعار رمزيّة أو توزّع مجاناً عند أبواب المساجد والمدارس والجامعات، وهي متاحة أيضًا للتحميل على شبكة الإنترنت. وفي مواسم الحجّ، تتولّى الرئاسة مسؤوليّة تعليم الحجّاج وزوّار الحرمين وتوجيههم مستغلّة فرصة تلك التجمعّات البشريّة الهائلة من أجل الدعوة. وعلى المستوى الداخلي البحت، تقوم الرئاسة بدعم طلاّب الدراسات الشرعية من خلال تقديم المنح الدراسيّة لهم، ومنحهم حريّة الوصول إلى المكتبات والمخطوطات، سواء داخل المملكة أو في أماكن أخرى في العالم الإسلامي.

ولتعزيز البحوث العقديّة والفقهيّة الحنبليّة الوهّابيّة، قامت الرئاسة منذ عام ١٩٧٥، بإصدار مجلّة فصليّة تحت مسمّى مجلّة البحوث

---

(٢٩) محادثة مع مدير قسم العلاقات العامّة للرّئاسة، إبريل ٢٠٠٥.

(٣٠) أكثر الكتب نشراً هي مصنّفات ابن تيمية وابن قيّم الجوزيّة وابن عبدالوهّاب، ثمّ كتابات أعضاء هيئة كبار العلماء.

الإسلاميّة[٣١]، وأصبح لها موقع على شبكة الإنترنت منذ أكتوبر ٢٠٠٧م[٣٢]. وأخيرًا، فهي المسؤولة على طباعة المصاحف والرقابة على المصنّفات القادمة من الخارج.

لكن الأمور تغيرت في عام ١٩٩٣م حين أنشئت وزارة الشؤون الإسلاميّة والدعوة والإرشاد التي ورثت، كما يظهره الرسم البياني أدناه، معظم صلاحيات الرئاسة التي غدا اسمها من حينها الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، التي سيتركّز عملها حصرًا في إدارة السلطة الإيديولوجية لهيئة كبار العلماء. وفي الواقع، فإنّها لم تحتفظ إلا بإدارة مجلّة البحوث الإسلاميّة والإشراف على الموقع على شبكة الإنترنت، ونشر فتاوى اللجنة الدائمة، وبحوث وفتاوى مجلس هيئة كبار العلماء، ونشر بعض الكتب العقائديّة الفقهيّة (ومعظمها من كلاسيكيّات الحنبليّة الوهّابيّة وكتب بعض أعضاء هيئة كبار العلماء). إلا أنّ مهمّتها الرئيسيّة ما زالت هي الإشراف على عشرات العلماء والباحثين في الفقه والعلوم الشرعيّة، فهؤلاء هم المكلّفون بالردّ على الآلاف من الأسئلة الاجتماعيّة الدينيّة (وهي في الواقع الأسئلة التي لم يتمكّن أعضاء اللجنة الدائمة من الإجابة عليها) التي تصل يوميًّا إلى مقرّ الرئاسة المسمّى اختصارًا دار الإفتاء، وإعداد المذكّرات البحثيّة في مختلف الموضوعات التي يطلبها المفتي الأكبر أو أعضاء هيئة كبار العلماء[٣٣]. ومنذ سنة ١٩٩٣م، أضحت الرئاسة تدار من قبل المفتي الأكبر بمساعدة عدد من التكنوقراط، بمن فيهم نائب الرئيس الذي هو الرئيس الفعلي للجهاز الإداري[٣٤].

ولا ينبغي لنا أن نرى في إنشاء وزارة الشؤون الإسلاميّة تقليلاً من

(٣١) جميع أعداد المجلّة متاحة في صيغة رقميّة على الرابط:

http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=49&book=3029.

(٣٢) http//www.alifta.net/.

انظر حول هذا الموضوع:

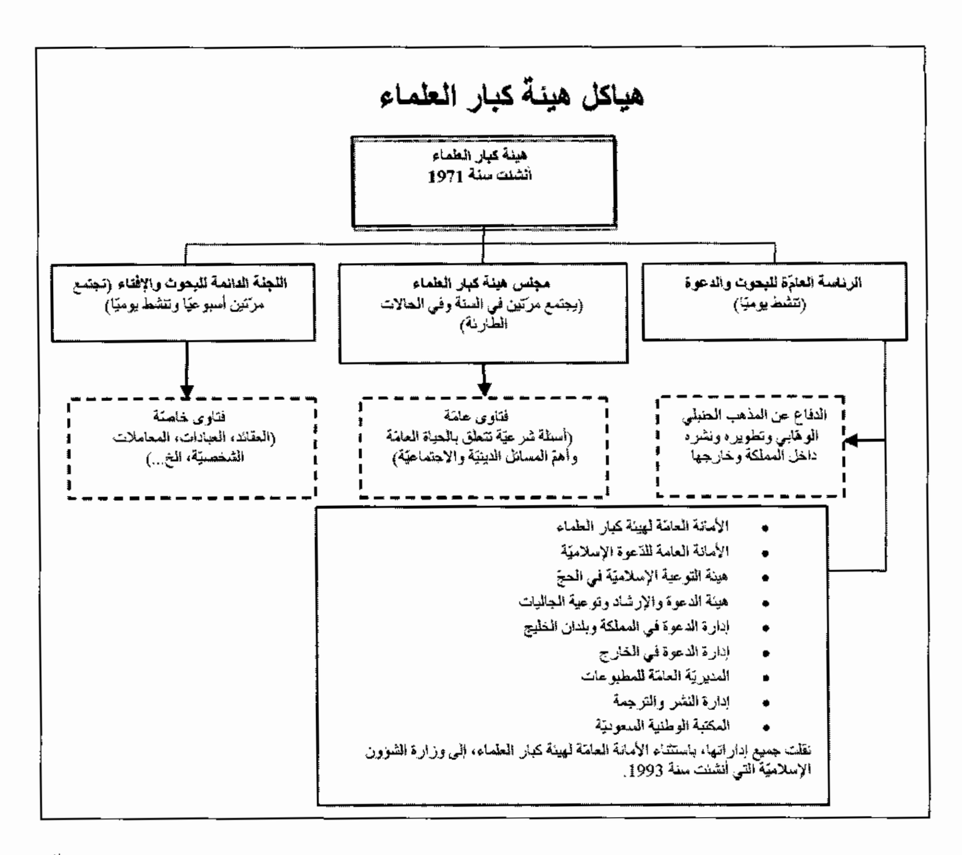
http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=440249&issueno=10540; http://www.alarabiya.net/articles/2007/10/06/40011.html.

(٣٣) محادثات مع ١١ موظّفاً من موظّفي الرئاسة، إبريل ٢٠٠٥ ويونيو ٢٠٠٦.

(٣٤) تولّى عبدالعزيز بن باز إدارة الرئاسة من سنة ١٩٧٥ إلى سنة ١٩٩٣.

دور المؤسّسة الدينيّة. فقد كان ذلك جزءاً من عمليّة الترشيد، وإضفاء الطابع المؤسسي للجسم الحنبلي الوهّابي والاستفادة أكثر من عملها، من أجل التمكّن من مواجهة التغيّرات الاجتماعيّة السياسيّة التي كانت تعيشها المملكة والعالم أوائل التّسعينيات. ولئن كان سقوط جدار برلين قد فتح أمام الحنبليّة الوهّابيّة آفاقاً كبيرة للتوسّع، فإنّ حرب الخليج أدّت إلى ولادة حركة احتجاج إسلاموي - سنعود إليها في الفصل الأخير - اضطرّت الهيئة الدينيّة، بدعم من السلطة السياسية، إلى إعادة تنظيم هياكلها من أجل تحقيق سيطرة أفضل على الأرض. وممّا لا شكّ فيه أنّ فصل إدارة المنظمّات الاجتماعيّة الدينيّة (المساجد، جمعيّات حفظ القرآن، طباعة وترجمة القرآن الكريم، الدّعوة، إلخ)، والموارد البشرية (المؤذّنون، أئمّة المساجد، الدّعاة، المترجمون، الإداريّون، إلخ)، عن صميم العمل الإيديولوجي، قد سمح للمؤسّسة الدينيّة بتعزيز مواقعها من أجل الحفاظ على امتيازاتها الاجتماعيّة الدينيّة، وأن تحافظ على الأصول الثلاثة. أضف إلى ذلك، أنّ وزارة الشؤون الإسلاميّة كانت منذ نشأتها الأولى تدار من قبل أعضاء بارزين في المؤسّسة الدينيّة، فقد ترأسها عبدالله التركي (مواليد ١٩٤٠م)، عضو هيئة كبار العلماء النشط الذي سنعود لتحليل مسيرته في الفصل التالي، ثمّ صالح آل الشيخ (مواليد ١٩٥٨م)، حفيد محمّد بن إبراهيم، والنّجم الصّاعد للحنبليّة الوهّابيّة.

وأخيرًا، فإنّ مجلس هيئة كبار العلماء هو من يتدخّل على المستوى الاجتماعي الكلي. ويجتمع أعضاؤه البالغ عددهم بين ١٧ و٢٢ عادة مرّتين في السنة، مرّة في الرياض، وأخرى في الطائف. كما يمكنهم الاجتماع في الحالات الاستثنائيّة، في أيّ مكان وفي أيّ وقت، بناء على طلب من رئيس المجلس بعد التشاور مع الديوان الملكي. كما يمكنهم الاجتماع أيضًا بناء على طلب صريح من مجلس الوزراء برئاسة الملك أو وليّ العهد أو النائب الثاني. وقد عهد برئاسة المجلس، حتى عام ١٩٩٣م، إلى أكبر أعضائه سنًّا بالتّناوب، قبل أن يغدو مفتي المملكة منذ ذلك التاريخ هو من يرأس الاجتماعات التي لا يمكن أن تنعقد، من الناحية النظرية، إلا بحضور ثلثي الأعضاء.



ويتداول المجلس في القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة الكبرى التي تؤثّر تأثيرًا مباشرًا على شرعيّة الحكم الملكي. وقد تكون القضايا المجتمعيّة المطروحة متعلّقة أحياناً بالقانون الجنائي (الاتجار في المخدرات والتهريب والجريمة المنظمة وعقوبة الإعدام إلخ)[٣٥] وأحياناً أخرى بالأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والميراث والعقود إلخ)[٣٦]. كما يمكن للمجلس أيضًا الإجابة عن أسئلة كثيرة ومتنوّعة، تبعاً لمقتضيات الحال، تتعلّق على سبيل المثال بالمجالات الطبّية (الموت السريري، والإجهاض، إلخ)[٣٧] أو الاقتصادية (فوائد البنوك، والاستثمار في الأوراق الماليّة، إلخ)[٣٨] أو بالعقيدة والطقوس الدينيّة. وتهدف الإجابة عن الأسئلة السياسيّة إلى إضفاء

(٣٥) **مجلّة التمدّن الإسلامي**، أكتوبر ١٩٨٨، ص ٧٧-٨٩.
(٣٦) **أبحاث هيئة كبار العلماء**، ج ٢، ص ٤٢٩-٤٩٤؛ ج ٤، ص ٣٠٧-٣١٥، ص ٤٢٧-٤٣١.
(٣٧) **مجلّة البحوث الإسلامية**، العدد ٥٨ لسنة ١٤٢١، ص ٣٧٩-٣٨٠.
(٣٨) **الدعوة**، العدد ١٩٧٢ لسنة ١٤٢٦، ص ٢٨-٣٠.

الشرعيّة على مواقف الحكومة والدفاع عنها أو مهاجمة الحكومات الأجنبيّة العدوّة أو المنافسة. فقد دعمّ المجلس، على سبيل المثال، قرار الحكومة السعوديّة خلال حرب الخليج استدعاء القوّات الأمريكيّة، رغم أنّه لم يكن يحظى بدعم شعبي. كما قام المجلس بتكفير كلّ من الخميني (ت١٩٨٩م)[٣٩] وصدام حسين(ت٢٠٠٦م)[٤٠]، ودعا لعدم التّعامل معهما باعتبارهما «أعداء الإسلام»، وأدان تحرّكات المعارضة الاسلاميّة السعوديّة في بداية التسعينيات، ثمّ العمليّات التي قام بها تنظيم القاعدة في المملكة من خلال وصف أعضائها بخوارج العصر[٤١]. وأخيرًا، أصدر فتاوى تدين التفجيرات الانتحارية[٤٢] وتمنع الشبان السعوديّين من القتال في العراق[٤٣].

ت ـ إجراءات إصدار الفتاوى بين المتغيرات الاجتماعية والإكراهات السّياسية

تتلقّى اللجنة الدائمة، كما ذكرنا، عدداً كبيرًا من الأسئلة المتعلقة بجميع جوانب الحياة السعوديّة. ويمكن للأسئلة أن تُطرح من قبل أشخاص طبيعيّين أو معنويّين (مجلس الوزراء، الأمراء، حكاّم الأقاليم، الجامعات، إلخ). ففي عام ٢٠٠٥م على سبيل المثال لا الحصر، تلقت اللجنة الدائمة سؤالاً من الأمير خالد الفيصل (مواليد ١٩٤٧م) أمير عسير (والأمير الحالي لمكّة المكرمة)، حول الزواج القسري[٤٤]. ولاكتساء هذا السؤال بعدًا وطنيًّا، فقد تمّ تحويله على الفور على أنظار مجلس هيئة كبار العلماء.

ويشترط عند تحويل أيّ سؤال إلى المجلس، أن يكون مصحوباً بمذكّرة بحث من إنجاز أحد أعضاء اللجنة الدائمة (يتمّ هذا العمل البحثي

(٣٩) **الدعوة**، العدد ١١٣٣ لسنة ١٤٠٨، ص ٤-٩.

(٤٠) **مجلّة البحوث الإسلامية**، العدد ٢٩ لسنة ١٤١١، ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٤١) **مجلّة البحوث الإسلامية**، العدد ٦٩ لسنة ١٤٢٤، ص ٣٦٧-٣٨٠.

(٤٢) **الدعوة**، العدد ١١٥٦ لسنة ١٩٨٩، ص ١٢-١٣؛ **مجلّة البحوث الإسلامية**، العدد ٧ لسنة ١٩٩٥، ص ٣٦٧-٣٧٠؛ العدد ٥٦ لسنة ١٩٩٨، ص ٣٥٧-٣٦٢.

(٤٣) «لا جهاد في العراق، بل هو مكان لتهلكة وتدمير الشباب»، متاح على الرابطين:
http://www.alwatan.com.sa/news/newsdetail.asp?issueno = 2437 = 24377id = 7835;
http://www.aawsat.com/details.asp?section = 178&article = 1626767issueno = 8887.

(٤٤) **الشرق الأوسط**، العدد ٩٦٣٣، ١٣ أبريل، ٢٠٠٥.

عموماً من قبل متخرّجي من كلّية الشريعة يعمل إلى جانب أعضاء اللجنة أو لصالح الرئاسة العامّة). وتحدّد اللجنة الدائمة جدول أعمالها بناء على نوعيّة الأسئلة المجمّعة. وعند وصول تلك الأسئلة إلى الديوان الملكي، يمكن للعاهل أن يستخدم حيالها حقّ النقض، كما يمكنه تغييرها. وبعبارة أخرى، فإنّ جميع ما يسبق القرار الملكي، لا يعدو أن يكون سوى اقتراحات، وهذا ما يدل على ما يكتسيه هذا الأمر من حساسية بالنسبة إلى السلطة الملكيّة: فهيئة كبار العلماء لا تنظر إلا في الأسئلة التي وافق عليها الديوان الملكي. ومن تمّ يظهر جليًّا مدى أهمّية هيئة كبار العلماء، ولا سيّما أنّ قراراتها هي ما يضفي الشرعيّة على قسم كبير من سلطة آل سعود.

أمّا في الحالات الاستثنائيّة (أساساً عند وقوع أحداث خطيرة تهدّد استقرار البلاد وبقاء النظام نفسه)، فيتمّ دعوة هيئة كبار العلماء لعقد دورة استثنائيّة، وعندها يكون جدول الأعمال مفروضاً مباشرةً من الديوان الملكي. وفي هذه الحالات، مثلما ذكرنا من قبل، لا يتعدّى الأمر إضفاء الشرعيّة على قرار سياسي، أو الحطّ من عدوّ للنظام في عين الرّأي العامّ، أو إدانة حدث يُرى أنّه خطير. ويشكّل الاستيلاء على الحرم المكي من قبل جهيمان العتيبي وأتباعه سنة ١٩٧٩م[٤٥]، وما أثاره الحجّاج الإيرانيون من شغب سنة ١٩٨٦م[٤٦]، والغزو العراقي للكويت عام ١٩٩٠م، ومختلف التفجيرات التي هزت المملكة، أبرز الأحداث التي طلبت فيها السلطة السياسيّة صراحة فتوى من العلماء.

ويتمّ تعيين الأمين العامّ لهيئة كبار العلماء، وهو من غير أعضائها، مباشرة من قبل مجلس الوزراء لضمان التواصل مع القصر[٤٧]. إلا أنّه لا بدّ أن يكون حاصلاً على شهادة في العلوم الشرعية. وتتمثل وظيفته، بدايةً، في السهر على أن تكون المذكّرات البحثيّة حول المسائل التي سيتمّ تناولها من

---

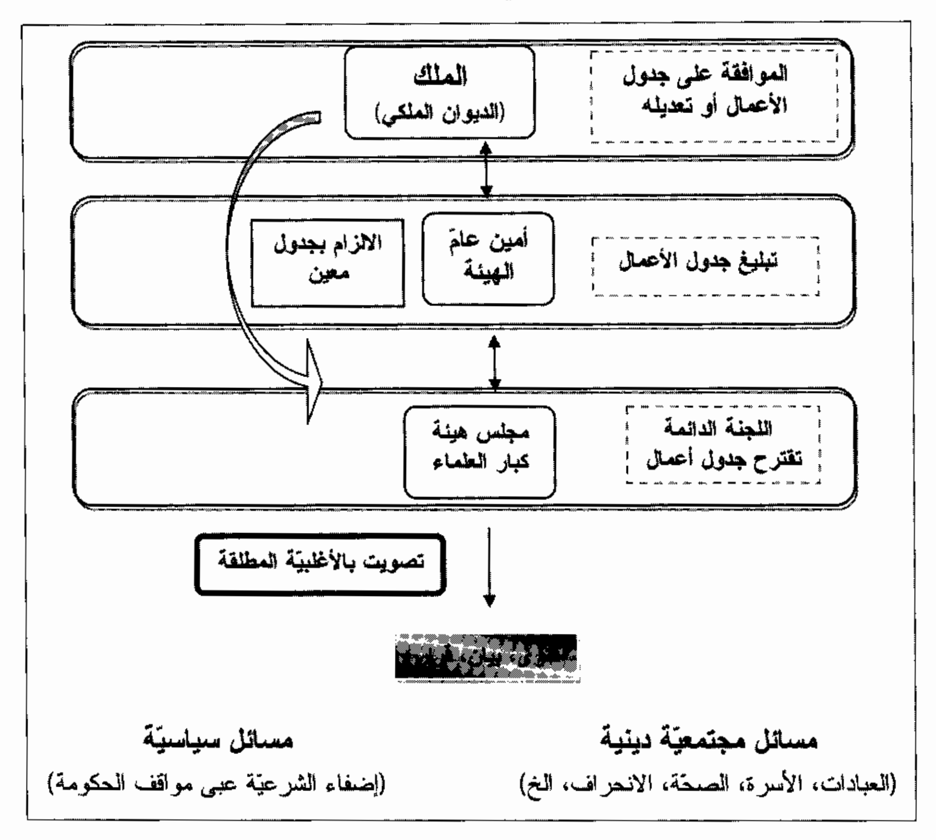
(٤٥) **الدعوة**، العدد ٧٣١ لسنة ١٤٠٠، ص ٨-٩.

(٤٦) **الدعوة**، العدد ١١٠٤ لسنة ١٤٠٧، ص ٣٤-٣٥؛ العدد ١١٠٥ لسنة ١٤٠٩، ص ٢٢-٢٥؛ العدد ١١١٠ لسنة ١٤٠٨، ص ٤-٥؛ العدد ١١٣٣ لسنة ١٤٠٨، ص ٤-٩، العدد ١١٣٩ لسنة١٤٠٨، ص ٤-٥، ص ١٠.

(٤٧) عرفت هيئة كبار العلماء منذ إنشائها سنة ١٩٧١، خمسة أمناء عامّين هم: محمّد بن عودة، إبراهيم الدباسي، عبدالعزيز الفالح، عبدالعزيز عبدالمنعم، فهد الماجد.

قبل الهيئة، جاهزة قبل شهر من بداية الدورة التي ستلتئم للغرض. كما ينبغي عليه إرسال تلك المذكّرات، مع جدول الأعمال، إلى أعضاء الهيئة قبل خمسة عشر يوماً على الأقلّ من بدء الدّورة. إنّه يقوم بدور الوسيط، لكنّه أيضًا عين السلطة السياسيّة على تلك الهيئة الدينية ذات البعد السّياسي.

مراحل إصدار الفتاوي من قبل هيئة كبار العلماء



وتبعاً لأهميّة المسألة المطروحة وخطورة السّياق، يستعين العلماء بمختصّين من خارج الهيئة، قادرين على سبيل المثال على شرح آليّات علمية أو أمنيّة. ففي المسائل الطبّية، يتمّ الالتجاء إلى فرق من الأطباء يكتبون تقارير ويُنظمّون حلقات دراسيّة بشأنها. ويحقّ للعلماء أيضًا في سبيل استيضاح بعض النقاط المبهمة أو التعمّق في أخرى، الوصول إلى الوثائق «السرّية» ولا سيما بعض التقارير الأمنية. وأخيرًا، يكتفي العلماء

في القضايا الأقلّ حساسيّة، بمجرّد قراءة المذكّرات البحثيّة التي تعدّها اللّجنة الدائمة و/أو الاطّلاع على القرارات التي اتخذت بالفعل في الموضوع من قبل هيئات أخرى في العالم الإسلامي، وعلى الأخصّ منها الأزهر، ومجمع الفقه الإسلامي (وهي هيئة تابعة لرابطة العالم الإسلامي) الذي يتّخذ من مكّة مقرّاً له[٤٨].

وبعد هذه المرحلة من الاستقصاء والسبر، يأتي دور المناقشة. ويؤكّد معظم العلماء أنّ المناقشات حرّة وشفّافة حين يتعلّق الأمر بالمسائل الدينيّة والمجتمعيّة. أمّا إذا تعلّق الأمر بقضايا سياسيّة، لا سيّما تلك التي قد تؤثّر في شرعيّة السلطة السياسيّة واستقرارها، فإنّ الإجابات تكون أكثر مراوغة. وهذا الأمر يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ العلماء إنّما يقومون، آليّاً ودون أي مناقشة، بتسويغ مواقف الحكومة، حتّى إن أدّى ذلك إلى الطعن في مصداقيّتهم، ولعلّ خير مثال على ذلك هو مباركة استدعاء القوّات الأمريكيّة سنة ١٩٩٠م. إلا أنّ هذا الأمر لا يعبّر عن تبعيّة كبار العلماء للنّظام، بقدر ما يُعبّر عن شكل من أشكال التآلف والتحالف، وعن استقطاب في أكثر أشكاله صفاء. وبفضل ذلك فقط، يتمتّع كبار العلماء بسلطة عظيمة في كثير من المجالات تجعلهم يعتبرون أنفسهم جزءاً لا يتجزّأ من النظام. ويعود هذا الأمر إلى عقليّة علماء الحنبليّة الوهّابيّة نفسها، وإلى ذرائعيّتهم الشديدة، إذ هم يدركون جيّدًا أنّ سقوط النظام الذي يسندهم، يعني تعرّض وضعيّهم وامتيازاتهم للانهيار، وتعريض الأصول الثلاثة لخطر جسيم.

وبعد المناقشة، يتمّ أخيراً المرور إلى التّصويت لتتّخذ القرارات بالأغلبيّة المطلقة. وفي حالة التعادل بين الأصوات يكون صوت الرئيس هو المرجّح. إلا أنّ ذلك يبقى نظريًّا. إذ يتمّ عمليًّا إعادة عمليّة التصويت في الكثير من الأحيان. ولئن كان للعلماء الحقّ في التصويت بنعم أو لا في المسائل الاجتماعيّة والدينية والتشريعيّة، فإنّهم في القضايا السياسيّة التي تتمّ مناقشتها في جلسات خارقة للعادة، لا يسعهم إلا التصديق على ما تعرضه الحكومة. وليس لهم من خيار للتعبير عن معارضتهم، إلا التغيّب عن أعمال الجلسة،

---

(٤٨) محادثات مع أعضاء هيئة كبار العلماء، إبريل ٢٠٠٥، يونيو ٢٠٠٦. وانظر أيضاً: **الدعوة**، العدد ٦٢٣ لسنة ١٣٩٧، ص ٦.

وهو ما قد يكلّفهم منصبهم في الهيئة. ولكن هذا لم يحصل إلى حدّ الآن.

إنّ الأمر الملكي الصادر سنة ١٩٧١م واللائحة التنفيذية، هما الوثيقتان الوحيدتان التي يمكن الاعتماد عليهما في محاولة وصف عمل الهيئة، يسكتان عن تحديد إجراءات المداولة؛ لذا ومن أجل التعرّف على تلك الإجراءات، لم يكن أمامنا إلا استقاؤها من المحادثات التي أمكننا القيام بها في السّعودية. وقد أمكننا التمييز في تلك الإجراءات بين ثلاثة أنواع: أوّلها «البيان»، وهي فتوى تتّصل عامّة بالمسائل السياسيّة. ولمّا كان البيان يتمّ بطلب من النظام فإنّه لا يمكنه إلا أن يكون دفاعاً عن مواقف النظام وتزكية لأعماله[٤٩] ومن هنا تأتي قيمته الإيديولوجية والرمزيّة الكبرى. أمّا النوع الثاني، فيتمثل في «الفتوى»، وتسمّى أحياناً «القرار» لكي تكتسب صبغة تنفيذيّة ردعية وتتّخذ في المسائل الدينيّة والاجتماعيّة والقانونيّة ولا تكتسب صبغة النفاذ إلا بعد المصادقة عليها من مجلس الوزراء، أو من الملك. وبعبارة أخرى، فإنّ الفتاوى تظلّ حبراً على ورق ما لم تقم الدولة، بما لها من قوة إلزاميّة، بتبنّيها. ولئن كان الغالب هو تبنّي السلطة السياسيّة لقرارات هيئة كبار العلماء، إلا أنّها قد ترفضها أحياناً إذا تعارضت مع مصالحها الخاصة. ومن ذلك مثلاً أنّ الملك عبدالله كان طلب سنة ٢٠٠٦م من هيئة كبار العلماء بيان الحكم الشرعي في أشغال توسيع «المسعى»[٥٠] في الحرم المكّي لاستقبال عدد أكبر من الحجّاج. وقد رأى العلماء، بعد دراسة مستفيضة للمسألة، أنّ الأشغال غير جائزة لأنها بلا سند شرعيّ[٥١]. وقد قرّر الملك عبدالله الذي أغضبه هذا الجواب السلبي تجاوز الهيئة وطلب رأي بعض علماء المسلمين في العالم الذين أقرّوا حلّية المشروع[٥٢]. وبالفعل،

---

(٤٩) إثر المناقشات، يتولّى أحد أعضاء مجلس هيئة كبار العلماء اقتراح صيغة أوّليّة للفتوى يتمّ تعميمها على بقيّة الأعضاء ليقوم كلّ منهم بتصحيحها بدوره. على أنّ الصيغة النهائيّة يجب أن تحوز رضا الأغلبية، فإن وُجد من هو غير راض أو لديه تحفظات فيمكنه التنصيص على ذلك في آخر نصّ الفتوى. وغنيّ عن القول أنّ الفتاوى السياسيّة لا بدّ أن تحظى بالإجماع.

(٥٠) يفصل بين ربوتي الصفا والمروة مسافة ٣٩٤ متراً، حيث يقوم الحجّاج بالسعي فيه سبعة أشواط.

(٥١) فتوى رقم ٢٢٧ بتاريخ ٢٢ مارس ٢٠٠٦. نسخة من الوثيقة بحوزة المؤلّف.

(٥٢) http://www.aawsat.com/details.asp?section = 1&article = 468485&issueno = 10742;

http://www.aawsat.com/details.asp?section = 1&article = 469695*issueno = 10753.

فقد كان الملك يرى في هذا المشروع استثمارًا اقتصاديًّا ورمزيًّا مهمًّا يعود بالنفع على المملكة وقيادتها، ولكنّ العلماء السعوديّين لم ينظروا في قرارهم إلا للاعتبارات الدينيّة للمسألة وأبعادها التقنيّة.

وبناءً عليه فإنّ السلطات الواسعة التي تتمتّع بها هيئة كبار العلماء في المجالات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، هي ما يفسّر الرقابة التي تمارسها السلطة السياسيّة على بعض جوانب عملها، لا سيّما جدول أعمالها. وتهدف هذه الرّقابة الخفيّة، وهي خفيّة لأنّ السّواد الأعظم من النّاس ومن النّخب يجهل وجود مثل تلك الآليات، إلى منع تلك الهيئة من أن تُصبح منبراً منافساً أو بؤرة للعصيان، خصوصاً أثناء فترات التّحول والأزمات السياسيّة؛ فالسلطة لا تسعى إلى التحكّم في الخطاب الديني، إذ هو مصدر لا ينضب للشرعيّة، بقدر سعيها إلى التحكّم في مبادراته. ولئن كانت الهيئة ومختلف مكونّاتها مستقلّة عمليًّا في مجال المنافع الدينيّة (في إطار المذهب الحنبلي الوهّابي)، فإنّ الرقابة الموضوعة على القضايا السياسيّة لا تُزعج كبار العلماء. ذلك أنّ التعاون وطاعة وليّ الأمر، هما من أسس العقيدة الحنبليّة، ومن دون القوّة الإلزاميّة للدولة، لا يمكن إقامة الشريعة؛ فالمصالح الروحيّة والدنيويّة للمؤسّسة الدينيّة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمصالح السياسيّة للعرش، وكلّ مساس بها يعني المساس بهيمنة الحنبليّة الوهّابيّة على الأراضي السعوديّة، على الأقلّ في المستوى المؤسساتي.

ث ـ نموذج حي: تقنين الأحكام الفقهية

لتوضيح أطروحتنا اخترنا أن ندرس فيما يلي حالة تدوين القواعد الفقهيّة المستنبطة من الشريعة (تدوين الرّاجح من أقوال الفقهاء، أو ما يسمّى عادةً تقنين الشريعة)، وهو ما سيسمح لنا بالتعرّف عن كثب على آليات إصدار الفتاوى من قبل هيئة كبار العلماء، كما سيسمح أيضاً، من خلال مسألة محدّدة، بالتعرّف على المسار المعقّد والطويل الذي اتّخذته تطبيع وتحول المذهب الحنبلي الوهّابي، والنقاشات التي تجريها المؤسّسة في هذا الشأن.

فمنذ أن فشلت محاولات أوائل الخلفاء العباسيّين في إنشاء مدوّنة قانونيّة واحدة للخلافة تفرض سلطتهم الثيوقراطيّة، وهو ما وقفنا عنده

في الفصل الأوّل، والعلماء يهيمنون على قسم كبير من الأنظمة القانونيّة والقضائيّة داخل ديار الإسلام(٥٣). وقد تمكّنوا من ذلك باعتمادهم مدوّنة فقهيّة اعتقادية ضخمة قائمة على تفسير القرآن والسنة، أي على الشّريعة التي تعني حرفيًّا الطريق القويم للوصول إلى النجاة في الدارين(٥٤). وقد مكّنهم ثراء تلك المدوّنة، وكانوا الوحيدين القادرين على التعامل معها، حرّية كبيرة في المناورة، واستقلاليّة واسعة. وقد حكم هذا النظام، دون مشاكل كبيرة، الأراضي الإسلاميّة طوال العصرين الوسيط والحديث.

إلّا أنّ الأمور تغيّرت بشكل جذري في القرن التاسع عشر للميلاد. فقد بدأت الدولة العثمانيّة، وهي القوّة الإسلاميّة الرئيسة في ذلك العصر، في التقهقر في جميع الميادين في مواجهة القوى الأوروبيّة. ورأت السلطات العثمانيّة أنّ الطريق الوحيد لوقف التدهور وتجسير الفجوة التقنية والحضاريّة التي تفصلها عن القوى الغربيّة، أن تتّخذها نموذجاً. فتمّ رسميًّا ابتداءً من سنة ١٨٣٩م اعتماد برنامج إصلاحات هيكليّة، عرف باسم التنظيمات. ولمجانسة النظام القضائي في الإمبراطورية ومأسسته ومركزته، قامت السلطات بين سنتي ١٨٤٩ و ١٨٧٦م بإصدار أوّل مدوّنة واضحة للقواعد والأصول الإسلاميّة تحت مسمّى مجلّة الأحكام العدليّة. وقد تمّ تجميع عدد من النصوص المعياريّة المنتخبة من المدوّنة الحنفيّة، وهي المذهب الفقهي الرسمي للعثمانيّين، يتعلّق كلّ منها بمادّة معيّنة (المعاملات التجاريّة، الحدود الشرعيّة، إلخ)، ضمن مجلّة واحدة. وكان على جميع قضاة الدولة العمل بأحكام تلك المجلّة، بما في ذلك إقليم الحجاز الذي سيُبقي العمل بها، بعد استقلاله عن السلطنة سنة ١٩١٦.

وإثر استيلائه على الحرمين الشريفين بين سنتي ١٩٢٤ و١٩٢٥م، أراد الملك عبدالعزيز توظيف الأمر من أجل ضمان سيطرته على الأراضي التي افتتحها حديثاً، وإضفاء الشرعيّة على سلطته. فكان أن أمر سنة ١٩٢٧م بإنشاء لجنة مكلّفة بوضع مجلة مماثلة للمجلة العثمانيّة، ولكن

(٥٣) ولكن يجب ألا ننسى أيضاً وجود نظم قانونيّة وقضائيّة موازية و/أو تكميليّة، لا سيّما التقاليد المحليّة المختلفة (الأعراف) والسلطة التنظيمية للحكام (القوانين).

(٥٤) غنيّ عن البيان أنّ لكل مدرسة فقهيّة مدوّنتها الخاصّة رغم قيامها على مراجع مشتركة بين جميع تيّارات الإسلام، ولا سيّما بين المذاهب الأربعة للإسلام السني.

استناداً إلى مدوّنة المدارس الفقهيّة السنيّة الأربع(٥٥). وقد استاء **العلماء** من هذا المشروع لأكثر من سبب لعلّ أهمّها خطر ذوبان الهويّة الحنبليّة الوهّابيّة ومدوّنتها في مدوّنة أوسع، ثمّ شبهة التأسّي بالكفّار بوصف ذلك مؤدّياً إلى إدخال القوانين الوضعيّة بطريقة ملتوية. لقد كانوا على يقين من أنّ مشروعاً كهذا، لن يؤدّي إلا إلى إضعاف المؤسّسة الدينيّة وإلقاء الشّبهات على سبل النجاة في الدارين.

وبلا شكّ، فقد مثّل تمرّد الإخوان فرصة ثمينة للعلماء مكّنتهم من مقايضة دعمهم للعرش الذي لم يتوان عن إصدار أمر سنة ١٩٢٨م يقضي بأن تُصدر جميع المحاكم السعوديّة، من لحظتها، أحكامها وفقًا للمذهب الحنبلي واجتهاداته(٥٦). وكان على القضاة أن يستندوا أساسًا إلى متنين اثنين من المتون الفقهيّة الحنبليّة من تصنيف منصور البُهوتي(ت١٦٤١م) هما **شرح منتهى الإرادات**(٥٧) **كشّاف القناع عن متن الإقناع**(٥٨). ويجب على القضاة، على وجه الوجوب، اعتماد ما اتفق فيه الكتابان من الأصول، وما يوجد منها في كلّ واحد منهما منفرداً. وإذا ما وجد تعارض، فيتمّ تقديم أصول **شرح منتهى الإرادات**. أمّا إذا لم يتوفّر للقاضي هذان المصنّفان، فإنّ عليه الرجوع إلى **دليل الطالب لنيل المطالب** للكرمي (ت١٦٢٤م)(٥٩) أو إلى **الرّوض المُربع بشرح زاد المستقنع** للبهوتي(٦٠). ويسمح بالرّجوع إلى مصنّفات حنبليّة أخرى إذا ما تطرّقت المصنفات المذكورة إلى المسألة التي ينظر فيها القاضي(٦١).

---

(٥٥) **أمّ القرى**، العدد ١٤١، ٢٦ أوت ١٩٢٧، ص ١.

(٥٦) **مجموعة النظم من ١٣٤٥ هـ [١٩٢٦ م] إلى ١٣٥٧ هـ [١٩٣٨ م]**، القسم المخصص للعدل، فصل: تغييرات وتعديلات سنة ١٩٢٨، ص ١١، ص ١٥، ص ٣٩.

(٥٧) البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، الرياض، ٢٠٠٠.

(٥٨) البهوتي، **كشّاف القناع عن متن الإقناع**، الرياض، ٢٠٠٣-٢٠٠٨، ١٥ جزء.

(٥٩) الكرمي، **دليل الطالب لنيل المطالب**، دمشق، ١٩٦١.

(٦٠) البهوتي، **الرّوض المُربع بشرح زاد المستقنع**، الرياض، ١٩٨٨.

(٦١) يذكر فؤاد حمزة (ت١٩٦١ م)، وهو أحد مستشاري الملك عبدالعزيز، ستة كتب: ١ -**الإقناع** لموسى الحجاوي، ٢ -**كشّاف القناع عن متن الإقناع** للبهوتي، ٣ -**منتهى الإرادات** للفتوحي، ٤ -**شرح منتهى الإرادات** للبهوتي، ٥ -**المغني** لشمس الدين بن قدامة، ٦ -**الشرح الكبير** لعبدالرحمن بن قدامة. انظر: فؤاد حمزة، **البلاد العربيّة السعوديّة**، ص ١٨٩.

إننا هنا أمام ما يُسمّيه فقهاء القانون بالتقنين التجميعي للأحكام، أي الاكتفاء بعدد محدود من نصوص المدوّنة التي ينبغي للسلطات القضائيّة الحكم بمقتضاها. وتكمن ميزة هذا التقنين الجزئي في أنّه يعطي الفاعلين شعوراً بالاستمراريّة، وذلك على عكس التقنين الرسمي ذي الأحكام الثابتة الذي يُشكّل قطيعة فعليّة مع النّصوص السابقة، إذ هو ينسخها، صراحة أو ضمنيًّا، بقطع النظر عن أصولها. ولا شكّ في أنّ إجراء مجلة الأحكام العدليّة في الدولة العثمانيّة قد مثّل قطيعة فعليّة ضمن الممارسات القضائيّة المحليّة، نتج عنها تدرّج نحو تهميش المدوّنة القضائيّة الإسلاميّة والقيّمين عليها لصالح القوانين الأوروبيّة، إلا ما تعلّق منها بقوانين الأحوال الشخصيّة (كالزّواج والميراث وغير ذلك) التي استمرّت في استلهام المعايير الإسلاميّة، وهذا ما سلكته جلّ البلدان العربيّة. وقد كان أعضاء المؤسّسة الدينيّة مدركين لهذا التغيّر[٦٢]، وهذا هو السبب الأساسي في إدانتهم المدونّة التي وضعها القاضي المكّي أحمد بن عبدالله القارئ (ت١٩٤٠م)[٦٣]. فقد قام هذا القاضي، لرغبته في تقليد «المجلّة» العثمانيّة، بجمع المعايير حسب مواضيعها من مصنّفات الفقه الحنبلي التقليدي، ورتّبها في بنود، وسمّى المجموع **مجلّة الأحكام الحنبليّة**[٦٤].

وكان أن اختفت مسألة التقنين إثر ذلك عن الساحة السعوديّة، ولم تعد إلى الظهور إلا في النصف الثاني من خمسينيات القرن الماضي حين استلزمت عمليّة بناء الدولة إدخال عدد من النّظم من أجل إدارة مختلف قطاعات الدولة. ولم تكن المؤسّسة الدينيّة ضدّ تلك العمليّة، ولكنّها اعترضت على الأساليب المستخدمة فيها (اعتماد نظم وضعيّة، وتعيين قضاة ذوي تعليم حديث)، وهو ما يعني ذهاب هيبة الشريعة وتلاشي الصلاحيّات الروحيّة والدنيويّة للقيّمين عليها؛ لذا، كان هدف محمد بن إبراهيم وأتباعه هو «أسلمة» تلك النّظم، ومراقبة الهيئات القانونيّة والقضائيّة الجديدة.

(٦٢) ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ٩، ص ١٧٩-١٨٠، ص ٣١٠-٣١٦.

(٦٣) ولكن لا ننسى أن الدافع وراء رفض هذه المبادرة قد يكون أيضاً من طبيعة مؤسّسية أو جهويّة. فالقارئ ينتمي إلى مكّة، ولا ينتمي إلى المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة وسنعود في الفصل التالي لتفصيل هذه المسائل.

(٦٤) أحمد بن عبدالله القارئ، **مجلّة الأحكام الحنبليّة**، جدّة، ١٩٨١.

واستمرّت معارضة العلماء لأيّ عمليّة تقنين رسمي للأحكام في المجال القضائي في معناه الدقيق. وقد تمّ نشر أوّل وثيقة تُعبر بوضوح عن موقفهم بشأن هذه القضية سنة ١٩٦٩م. فقد عهد عبدالملك بن إبراهيم آل الشيخ (ت١٩٨٤م)، شقيق المفتي الأكبر ورئيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الحجاز، إلى القاضي الشابّ عبدالله البسّام (ت٢٠٠٣م)، الذي سيصبح لاحقًا عضواً في هيئة كبار العلماء ومؤرّخاً للمؤسّسة الدينيّة، بكتابة رسالة في دحض مقال نشرته إحدى الصّحف السعوديّة، يدعو إلى تقنين أحكام الشريعة الإسلاميّة.

ويمكن تلخيص الحجج التي فصّلها هذا الأخير في رسالته القصيرة **تقنين الشريعة: أضراره ومفاسده**(٦٥)، في أربع نقاط هي:

١. لدينا تراث ضخم من الفقه الإسلامي الذي تعب أسلافنا في استنباطه وتدوينه والتوسّع فيه بحيث لا توجد شاذة ولا فاذة إلا ويوجد لها من النظائر والمسائل ما يسهل إدراجه معه، فكيف نتحجّر واسعاً بهذه المجلّة الضيّقة والقوانين المحدودة؟(٦٦).
٢. إنّ الذين سيقومون بتدوين هذه المجلّة ووضعها سيأخذون قولاً من أقوال ورأياً من آراء، فما الذي حملهم على تقييد الأمّة بقول دون الآخر؟(٦٧).
٣. يجب عدم تقييد القضاة المسلمين بمجلة ضيقة الأفق، بل يجب أن يتمتعوا بهامش كبير من الحرية يمكنهم بالحكم بما يرضي الله(٦٨).
٤. ليست الدعوات إلى التقنين إلا مؤامرة خارجيّة تهدف إلى تدمير الإسلام من الداخل وذلك بإبعاد النّاس عن أحكام الله(٦٩).

وقد استند القاضي الشابّ، في رسالته، إلى أدلّة شرعيّة وأمثلة تاريخيّة وحجج عقليّة سيتمّ استعادتها وتفصيلها من قبل مناهضي التقنين إلى يومنا هذا.

---

(٦٥) عبدالله البسّام، **تقنين الشريعة أضراره ومفاسده**، مكة المكرمة، ١٩٦٩.
(٦٦) نفسه، ص ٥-٧.
(٦٧) نفسه، ص ٧-٨.
(٦٨) نفسه، ص ٨-١٠.
(٦٩) نفسه، ص ٨، ص ١٠-١١.

وبعد مرور أربع سنوات عن ظهور رسالة البسّام، طلب الملك فيصل من العلماء أن يُبيّنوا رأيهم رسميًّا من مسألة تقنين الأحكام القضائيّة المستنبطة من الشريعة. ويبدو أنّ المبادرة الملكيّة كانت تندرج آنذاك ضمن ديناميّة مزدوجة: بناء الهياكل الحديثة للدّولة، وتكريس تفتّت السلطة الدينيّة ومراقبة القيّمين عليها.

ومهما يكن من دوافع فيصل، فقد تمّ إطلاق العمليّة. وأبلغ الأمين العام لمجلس هيئة كبار العلماء، الإرادة الملكيّة إلى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء التي بادر أعضاؤها، بمساعدة العشرات من الكفاءات الدينيّة، إلى إنجاز دراسة تفصيليّة حول التقنين[٧٠]. وبالفعل، تمّ استعراض جميع جوانب المسألة، وعرضت جميع الآراء المساندة منها للتقنين والمعارضة. بل وصل الأمر إلى أكثر من ذلك، إذ لم يكتف واضعو تلك الدراسة بآراء علماء الحنابلة، فضمّنوها آراء بعض مرجعيّات المذاهب السنّية الأخرى، قديمة ومعاصرة. ولكنّ هذه الدراسة تظلّ منحازة لأنّ محرّريها لم يخفوا عداءهم لكلّ عمليّة تقنين[٧١]. وبمجرّد الانتهاء منها، قُدّمت الدراسة للأمين العامّ للهيئة الذي قام، وفقًا للتراتيب الجاري بها العمل، بإرسال نسخ منها إلى الأعضاء الآخرين، وإلى الديوان الملكي.

وكان أمام العلماء، بعد تلقّي هذه الدراسة، نحو شهر لقراءتها وإبداء الرّأي في شأنها، وهو رأي كان في حقيقة الأمر واضحاً عند أغلبهم. وعند اجتماعهم، حدث سجال كبير بين معارضي التقنين والمدافعين عنه. وقد أسفر ذلك على انتصار المعارضين بأغلبيّة عشرة أصوات من جملة ستّة عشر صوتاً، وعليه صدرت فتوى هيئة كبار العلماء بتمنع التقنين في ٨ مايو ١٩٧٣م[٧٢].

وحسب أبرز أعضاء المؤسّسة الدينية، فإنّ تقنين أحكام الشريعة

---

(٧٠) محادثات مع عدد من العلماء واثنين من الموظفين الدينيّين المشاركين في الدراسة، إبريل ٢٠٠٥، يونيو ٢٠٠٦، مايو ٢٠٠٧، إبريل ٢٠٠٨.

(٧١) اللجنة الدائمة، «تدوين الرّاجح من أقوال الفقهاء في المعاملات وإلزام القضاة بها»، **مجلّة البحوث العلمية**، العدد ٣١، ١٩٩١، ص ١٦-٥٧؛ العدد ٣٢، ١٩٩١، ص ١٨-٦٥؛ العدد ٣٣، ١٩٩١، ص ٢٠-٢٥.

(٧٢) **مجلّة البحوث العلمية**، العدد ٣١، ١٩٩١، ص ٥٨-٦٥.

وإلزام القضاة الأخذ بها أبعد ما يكون عن إصلاح النظام القضائي السعودي. وقد تكون له نتائج وخيمة، للأسباب التالية[٧٣]:

١ ـ سوف يجبر التقنين القضاة على استخدام معايير قد تكون أحياناً مخالفة لوجهات نظرهم وقناعاتهم، وهذه بدعة مذمومة ردّها السلف الصالح، خاصّة مالك بن أنس (ت٧٩٥م) حين عرض عليه الخليفة العباسي المنصور (٧٥٤ ـ ٧٧٥م) حمل الناس، في سائر أرجاء الإمبراطورية، على الأخذ بمصنّفه في الحديث **الموطّأ**[٧٤].

٢ ـ إنّ المقصود من عمليّة التقنين هو وضع وصاية على القاضي، وذلك لأنّ القانون سيُصبح، في نهاية المطاف، عقبة تمنعه من الرّجوع رأساً إلى الأدلّة النصّية والمصادر التقليديّة.

٣ ـ التقنين هو الطريق المثلى لاعتماد القوانين الوضعية. ولدرء المفسدة، طبقاً للقاعدة الفقهيّة سدّ الذرائع، وللمحافظة على سيادة الشريعة، كان لزاماً منعه.

٤ ـ إنّ وضع قانون، أيًا كانت مزيّته، لا يمكنه منع صدور أحكام مختلفة على حالات قد تبدو متشابهة، وهذا ما لم تستطع البلدان التي تطبّق تلك القوانين النّجاة منه.

٥ ـ ليس للجمهور معرفة حجج القاضي وما اعتمده من مصادر للوصول إلى حكمه. فالأغلبيّة الساحقة من رعايا الدّول التي تطبّق تلك النّظم الوضعية، يجهلون القوانين، وهم في حاجة إلى محامين للدفاع عن مصالحهم.

ولجعل الجهاز القضائي أكثر كفاءة، أوصى أعضاء هيئة كبار العلماء بالتدابير التالية[٧٥]:

أوّلاً: إعداد القضاة، والعناية بتأهيلهم وتدريبهم عمليًّا على أعمال القضاء بدورات دراسيّة وتدريبيّة حتّى يتسنى لهم تطوير معلوماتهم ومهاراتهم.

ثانياً: تقليل المحاكم وتركيزها في المدن وعواصم المناطق مثلاً،

---

(٧٣) نفسه، ص ٦٠-٦٢.

(٧٤) انظر الفصل الأوّل.

(٧٥) نفسه، ص ٦٣-٦٤.

ويكتفى بتعيين مرشدين في القرى؛ ليقوموا بشؤون المساجد، وعقود الأنكحة، والوعظ والإرشاد، وكتابة الوثائق وإصلاح ذات البين ونحو ذلك؛ ما يسهّل على القضاة في المدن الاجتماع للاشتراك في دراسة القضايا وهضمها، ويمنع من رفع قضايا تافهة لأقلّ الأسباب.

ثالثاً: حسن اختيار القضاة بمراعاة ما تحلّوا به من قوّة في العلم، ورجاجة عقل وحلم وأناة، وبعد نظر، وصدق وأمانة، وبعد عن مظانّ الرّيبة، إلخ.

رابعاً: مراعاة أحوال القضاة في توزيع القضايا عليهم، أو تخصيص كلّ منهم بنوع منها.

خامساً: تأليف لجنة من العلماء، لبحث المسائل القضائيّة المعضلة، وإيضاح غامضها وخاصّة القضايا التي جدّت في عصرنا.

وإذا كانت غالبية أعضاء هيئة كبار العلماء قد ساندت هذه الفتوى، فإنّ أقليّة منهم قد عبّرت صراحة عن رأيها المخالف كتابةً، وذلك وفقًا للإجراءات المُتّبعة. وفي الواقع، فإنّ الأعضاء الستة الذين صوتوا لصالح التقنين[٧٦]، قد قاموا بكتابة وثيقة جماعيّة دافعوا فيها عن موقفهم من خلال الحجج التالية[٧٧]:

١. يبدو أنّ السلطة السياسية تفكّر جدّيًا في وضع نظم قانونية. فإذا ما امتنعت هيئة كبار العلماء عن الإشراف على هذه العمليّة، فلن يبق أمام السلطة غير الالتجاء إلى رجال قانون حديثين. وسيكون لذلك عواقب وخيمة لأنّه سيكون مدخلاً للقوانين الوضعيّة[٧٨].
٢. التقنين واقع منذ اللحظة التي أُجبر فيها القضاة على الاعتماد على مدوّنة قانونية ضيّقة (المصنّفات الحنبلية التي ذكرنا عناوينها أعلاه). فالحكومة لا تريد إلا تنظيم ومأسسة واقع الحال.

---

(٧٦) وهم: عبدالمجيد حسن، راشد بن خنين، صالح بن غصون، عبدالله خيّاط، عبدالله بن منيع، محمّد بن جبير.

(٧٧) **مجلّة البحوث العلمية**، العدد ٣١ لسنة ١٩٩١، ص ٢٦-٥٢.

(٧٨) نفسه، ص ٢٦-٢٧.

٣. التقنين ليس بدعة، بل حقيقة تاريخيّة موجودة في جميع البلدان الإسلاميّة؛ فالمذاهب السنّية الأربعة تأخذ به منذ زمن بعيد (تمّ استعراض أمثلة عديدة لتعزيز هذه الفرضية).

٤. ثقافة غالبيّة القضاة المعاصرين متواضعة ولا تسمح لهم باستنباط الأحكام مباشرة من المصادر النّصية والمدوّنة الحنبلية الغنيّة؛ لذلك يحقّ لنا أن نفرض عليهم مدوّنة قانونيّة موافقة لأحكام الشريعة حفاظاً على المصلحة العامة وحمايةً لحقوق المؤمنين.

٥. المدوّنة التقليدية لا تستجيب للقضايا القانونيّة المعاصرة، مثل الأعمال المصرفيّة والتأمين، والقضايا المتعلّقة بالاستيراد والتصدير، والمناقصات العموميّة، وغيرها. وغالبيّة القضاة تنقصهم الكفاءة في هذه المجالات. وإذا لم تأخذ الهيئة الدينيّة بزمام الأمور، فإنّ الحكومة سوف تفرض محاكم خاصّة تطبّق القوانين الوضعيّة.

٦. في العصر الحديث، أرسل المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم وكبار القضاة في المملكة عدداً من التوصيات التي تأمر القضاة بإصدار حكم موحّد في بعض القضايا.

٧. يمكن للتقنين أن يكون عاملاً مساعداً على التجنيس والتوحيد الدينيّين حول مبادئ مشتركة. ويتمّ الاستدلال على ذلك بالخليفة عثمان (٦٤٤ ـ ٦٥٦م) الذي فرض نسخة واحدة للنص القرآني، وبالوالي الأموي الشهير الحجّاج (ت٧١٤م) الذي أدخل علامات التشكيل على القرآن لتوحيد قراءته.

٨. إنّ العديد من الدول الإسلاميّة في حاجة إلى نموذج لا يمكن لغير المملكة العربيّة السعوديّة أن تجسّده.

وتستدعي فتوى هيئة كبار العلماء والوثيقة الصادرة عن أعضائها ممّن صوّتوا لصالح التقنين أو ضدّه، عدّة ملاحظات. فعلى الرغم من ظاهر التعارض بينهما، فإنّ كلا الفريقين لم يُرد إلا المحافظة على مركزيّة المذهب الحنبلي الوهّابي وامتيازات القائمين عليه. ففيما يخشى العلماء الذين صوّتوا ضدّ التقنين إدخال قوانين وضعيّة وظهور نخبة منافسة من رجال القانون الوضعي، فإنّ المصوّتين لفائدته كانوا يخافون هم أيضًا من تهميشهم بحكم الأمر الواقع من قبل الحكومة. فالاختلاف لا يتعلّق إلا بالاستراتيجيّة التي ينبغي اتّباعها في مواجهة التهديد، ولا وجود بالتالي

لأيّ تباين جوهري بين الموقفين. وعلى غرار أعضاء كلّ تنظيم قائم على إيديولوجيا، فإنّ القيّمين على الحنبليّة الوهّابيّة إنّما قدّموا وجهات نظر مختلفة، من أجل بلوغ غاية واحدة، ألا وهي المحافظة على المذهب مع التكيّف مع الضّرورات السياسيّة والتاريخيّة.

ورغم استناد دراسة اللجنة الدائمة حول التقنين إلى بعض الأدلّة النصيّة، إلا أنّ أيًّا من الفريقين لم يوظّفها للدّفاع عن موقفه. وفي الواقع، فقد كانت تلك الأدلّة ملتبسة يمكن تفسيرها بطرق مختلفة. وربّما هذا ما دفع العلماء، في كلا الجانبين، إلى اعتماد حجج منطقيّة وأحداث تاريخية وتأويلات قدامى الفقهاء المعتَبَرين. كما لجأ الفريقان أيضاً، معارضين ومؤيّدين، إلى الاجتهاد، أي إلى «**حريّة ممارسة الرأي الشخصي في استنباط أحكام صحيحة من القرآن والسنّة والإجماع، عن طريق القياس الشرعي أو عن طريق الاستدلال بالأصول**»(٧٩). فكلّ موقف وليد الاجتهاد إنّما يستجيب لوضعيّة مخصوصة ولسياق اجتماعي تاريخي محدّد؛ وهو ما يسمح له، على عكس المواقف المبنية على دليل نصّي واضح، بأن يُغيّر من شكله بحيث يستجيب لمقتضيات المجال الاجتماعي المتغيّر. وبعبارة أخرى، فإنّ موقف العلماء لم يكن قطعيًّا ولا نهائيًّا؛ وهو ما يعكس قلق مؤسّسة في طور التمأسس، تخشى فقدان نفوذها وإبعادها عن سبل النجاة في الدارين.

ورغم أنّ النقاش حول التقنين لن يعود إلى واجهة الأحداث لمدّة ثلاثين عاماً، للأسباب السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي سبق لنا ذكرها باقتضاب، إلا أنّ بعض الأصوات سترتفع بين حين وآخر للدفاع عن التقنين أو معارضته(٨٠). وسيولّد ذلك النّقاش بصفة تدريجيّة خلال الثمانينيات والتسعينيات، توجّهاً جديداً في صفوف العلماء، لا سيّما من الأجيال الشابّة الذين تلقّوا تعليمهم في الجامعات الإسلاميّة خارج

---

(٧٩) Joseph Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 64.

(٨٠) لاستعراض مختلف المواقف من هذه المسألة، انظر: عبدالرحمن الجرعي، **تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين**، متاح على الرابطين:

http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=50&book=3533

http://islamtoday.net/bohooth/artshow-86-5987.htm.

المملكة، التحقوا بموجبه بصفوف مؤيّدي التقنين، وذلك لعدّة عوامل: ففي تلك الفترة، كان الخطاب الديني هو المهيمن على الفضاء الاجتماعي، وكان هو المرجع الرئيس لجميع الفاعلين، بمن فيهم العائلة المالكة، ولم يكن من اليسير الطعن فيه بسهولة. وفي هذا السياق، كان بإمكان التقنين جعل النظام القضائي أكثر شفافيّة وكفاءة وحداثة، وأن يساعد في استمالة الأهالي وتجنيسهم. كما كان يُمكنه أيضًا أن يخدم السياسة الخارجيّة. وفضلاً عن كلّ ذلك، فإنّ شركاء المملكة السياسيّين والاقتصاديّين لن يغدو في مقدورهم انتقاد قيادتها بسبب وجود نظام قضائي عتيق وغير شفّاف؛ وهو ما سيسهّل اندماج المملكة في النظام العالمي الجديد، وبالأخصّ في منظمة التجارة العالميّة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المملكة ستغدو نموذجاً حيًّا لباقي الدول الإسلاميّة، بإثباتها للعالم أجمع أنّ الشريعة صالحة لكلّ زمان ومكان(٨١). وفي الجملة، فإنّ تقنين الأحكام المستقاة من الشريعة، في رأي العلماء، مرتبط بالمصلحة العامّة، مدركين، بعمليّة حسابيّة عقلانيّة، أنّ منافع التقنين أعظم من مضارّه.

وكان جليًّا أنّ الموافقة كانت تشقّ طريقها داخل المؤسّسة ببطء، ولكن بثبات، رغم تحفّظ بعض أعضائها البارزين. وجاءت هجمات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، وهجمات تنظيم القاعدة ضدّ الأراضي السعوديّة بين عامي ٢٠٠٣ و ٢٠٠٤م، ووصول الملك عبدالله إلى العرش في عام ٢٠٠٥م، لتقدّم دفعاً قويًّا لهذه العمليّة. فمن جهة أولى، أراد العلماء التباين نهائيًّا مع الحركات الجهادويّة، في سياق مراجعة إيديولوجيّة ستتمّ مناقشتها في الفصل الأخير، ومن جهة ثانية، أرادوا أن يتمّ إشراكهم في استئناف عمليّة تحديث هياكل الدولة وتطويرها التي كان شرع فيها العرش.

فبينما تمّت إعادة هيكلة النظام القضائي السعودي في عام ٢٠٠٧م(٨٢)، كان وزير العدل وعضو هيئة كبار العلماء، عبدالله آل الشيخ (مواليد

(٨١) محادثات مع عدّة علماء ومختصّين في الجهاز القضائي السعودي، إبريل ٢٠٠٥، يونيو ٢٠٠٦، إبريل ٢٠٠٩، مارس ٢٠١٠.

(٨٢) http://www.elaph.com/ElaphWeb/Politics/2007/12/290570.htm.

١٩٤٨م)، ابن المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم، يُطلق رسميًّا في العام نفسه، بمباركة من القصر وبدعم قسم كبير من زملائه، عمليّة تقنين الأحكام المستمدّة من الشريعة الإسلاميّة. ولكنّه اختار، كي لا يستفزّ المتردّدين، سياسة المراحل.

وكانت الخطوة الأولى تتمثّل في نشر **مدوّنة الأحكام القضائيّة**، وهي مجموعة أحكام نموذجيّة وقرارات صادرة عن المجلس الأعلى للقضاء تتعلّق بالأحوال الشخصيّة والمسائل الجنائيّة والمعاملات التجاريّة، وغيرها[٨٣]. وكان الهدف المعلن من هذا النشر منحصرًا في البعد البيداغوجي: مساعدة القضاة على تطوير معرفتهم بالأحكام الصادرة عن مختلف محاكم المملكة من أجل تطبيق الإجراءات على نحو أفضل، إلا أنّ تلك المبادرة كانت تهدف، على المستوى غير الرسمي، إلى حمل القضاة على اعتماد المدوّنة في إصدار الأحكام؛ وهو ما سيؤدّي في نهاية الأمر إلى توحيد الأحكام في القضايا المتماثلة[٨٤] وفي هذه السبيل، تمّ إصدار ثلاثة مجلدات من المدوّنة ما بين سنتي ٢٠٠٨ و ٢٠٠٩م[٨٥].

وقد صرّح محمّد العيسى (مواليد ١٩٦٥م)، وزير العدل وعضو هيئة كبار العلماء، حين تولّى منصبه فى فبراير ٢٠٠٩م، بأنّ التقنين هو أحد أسس إصلاح جهاز القضاء السعودي وتحديثه، ولا بدّ من البدء في ذلك بإنشاء عدّة لجان متخصّصة تكون مهمّتها تطوير القوانين المنظّمة لمختلف معاملات الحياة الاجتماعيّة[٨٦].

ولكي يكون لهذه العمليّة شرعيّة فعليّة، كان لا بدّ من الحصول على

---

(٨٣) http://www.alriyadh.com/2008/01/21/article310908.html;
http://www.orkaz.com.sa/okaz/osf/20090104/Con20090104250035.htm;
http://www.alriyadh.com/2008/12/04/article392421/html.

(٨٤) يجري النظر من قبل وزارة العدل في إنشاء جهاز متخصص في مركزة الأحكام الصادرة عن المحاكم ونشرها.

(٨٥) الطبعات الثلاث متاحة على موقع وزارة العدل السعوديّة. انظر:
http://www.moj.gov.sa/mdona_moj/default.aspx.

(٨٦) http://www.aawsat.com/details.asp?section=43&article=5084495&issueno=11047;
http://www.aawsat.com/details.asp?section=1&issueno=11113& arti cle=517549;

موافقة هيئة كبار العلماء الماسكة بزمام السلطة الإيديولوجية، فتمّ عرض مسألة التقنين أمام مجلس الهيئة في دورته الحادية والسبعين المنعقدة بالطائف في ٢٥ يوليو ٢٠٠٩م(٨٧). ورغم أنّ النقاش كان ساخنًا، إلا أنّ الغلبة كانت تبدو، ولأوّل مرّة، لأنصار التقنين. ولم يتمّ التصويت بسبب تردّد بعض الأعضاء الذين طالبوا بإمهالهم بعض الوقت حتّى يتمكّنوا من بحث تلك المسألة الحسّاسة، فتمّ تأجيل التصويت إلى الدورة الموالية(٨٨). وكان أن قرّر أنصار التقنين، بدعم من العرش، تعظيم فرص نجاحهم، فتمّ تكليف لجنة من الخبراء، وضعت تحت إشراف أعضاء الهيئة مذكّرة جديدة حول المِسألة، جاءت لتُرجّح كفة اعتماد التقنين(٨٩). ومثّلت الدورة الثانية والسبعين لهيئة كبار العلماء المنعقدة بالرياض في ٣٠ يناير ٢٠١٠م، خطوة حاسمة في عمليّة مأسسة وتطبيع وتحول المذهب الحنبلي الوهّابي(٩٠). فبالإضافة إلى إدانة الإرهاب بصفة نهائيّة، وهو ما سنعود إليه بمزيد من التفصيل في الفصل الأخير، أصدر العلماء السعوديّون فتوى تبيح تقنين الأحكام الشرعية وذلك حسب إجراءات مخصوصة(٩١). وبعد موافقة الملك على هذا الرأي القانوني، تمّ البدء في عمليّة طويلة لإنجاز المطلوب. وبلا أدنى شكّ، فإنّ هذا التقنين سيكون محفوفاً بالمصاعب إلا أنّه سيمثّل إذا كتب له النجاح سابقة في التاريخ العربي الإسلامي.

وبناء على ما تقدّم، يمكننا الوقوف على الأهميّة الكبرى التي تكتسيها هيئة كبار العلماء بالنسبة إلى العرش السعودي في الميدانين السياسي والديني. ففضلاً عن سيطرتها على جدول أعمال الهيئة، فإنّ العائلة المالكة تحرص على التحكّم في الوصول إلى عضويّتها. ومن

---

(٨٧) http://www.alriyadh.com/2009/07/26/article447767.html; http://islamtoday.net/albasheer/artshow-17-116590.htm; http://www.albiladdaily.com/news.php?action=show&id=33666.

(٨٨) محادثات مع مقربين من أعضاء هيئة كبار العلماء وموظّفين في دار الإفتاء، مارس ٢٠١٠.

(٨٩) http://www.alriyadh.com/2010/01/26/article493052.html.

(٩٠) http://www.alriyadh.com/2010/02/03/article495198.html.

(٩١) http://www.al-jazirah.com.sa/20100408/In11d.htm; http://www.al-madina.com/node/244789.

جهتها، تحرص النخبة الدينيّة، عبر شبكاتها الرسميّة وغير الرسميّة، على المحافظة على تلاحمها وتجانسها لإدامة هيمنة خطابها، وذلك بأن تفرض على الطامحين في المناصب الدينيّة العليا شروطاً صارمة. لكنّنا لا نجد أيّ وثيقة تحدّد الشروط المطلوبة للانضمام إلى هيئة كبار العلماء، وما من طريقة لمعرفة مثل تلك الشروط الضمنيّة سوى تتبّع مسار اثنين وخمسين عالم دين من المنتمين إلى الهيئة أو سبق لهم ذلك، ونشأتهم الاجتماعيّة. وستسمح لنا دراسة أصولهم الاجتماعيّة و«العرقية» والجهويّة، ودراسة تكوينهم وما تقلّدوه من وظائف ومسارهم في ذلك، بأن نفهم شروط الانضمام إلى تلك النخبة، وأن نسلّط أضواء جديدة على أهمّ خصائص هذه الجماعة المتراتبة والمميّزة. ومن أجل إدراج هذه النخبة في سياقها الاجتماعي والسياسي، سنستعين كلّما أمكن ذلك، بمقارنتها بالنخب الأخرى في المملكة، من وزراء وكبار المسؤولين وأعضاء مجلس الشورى، من أجل فتح للآفاق. سيسمح لنا ذلك، من جهة أولى، بالتعرّف إلى أهمّ الشروط، وهي متفاوتة في ضمنيّتها، التي تسمح بالنّفاذ إلى تلك النّخبة، كما سيسمح لنا، من جهة أخرى، بتحليل الوضعيّات التي تُظهر فيها المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة قدرة على تأطير وتسيير وتنظيم نفسها ذاتيًّا، وعلى التجدّد والتكيّف، تحت بصر السلطة السياسيّة، من أجل هيمنة أفضل على الفضاء الديني السعودي وإشعاع أكبر في العالم الإسلامي.



(٧)

الشروط الضمنية للارتقاء إلى قمّة المؤسّسة الدينيّة

أ ـ من العصاميين إلى الورثة: الأصول الاجتماعيّة للعلماء

كان لمحمّد بن عبدالوهّاب (ت١٧٩٢) العديد من المريدين. وخلال حياة المؤسس، عُرف عن الكثير من أتباعه حماستهم وتفانيهم في خدمة الدّعوة[١]. وبعد وفاة الشيخ، تمّت تطبيع وتحول كاريزماه الشخصيّة، بالمعنى الفيبري. فإذا كان أفراد أسرته قد ورثوا قسماً كبيراً من تلك الكاريزما، فإنّ تلاميذه استفادوا هم أيضًا من عمليّة المأسسة التي نتج عنها نشوء عدد من «بيوتات العلم»، احتكرت المجال الديني في الإمارات السعوديّة المتعاقبة إلى حدود منتصف القرن العشرين (رغم وجود حالات منعزلة لنجاحات فرديّة). وقد كانت أهمّ «بيوت» العلم تلك عائلة آل الشيخ، وهم الأحفاد المباشرون للشيخ ابن عبدالوهّاب، وآل سليم وآل القاضي وآل عتيق وغيرهم. ولكن المملكة السعوديّة ستعرف منذ خمسينيات القرن الماضي نوعاً من «دمقرطة» الوظائف الدينيّة. وآية ذلك قائمة أعضاء هيئة كبار العلماء منذ إنشائها سنة ١٩٧١. وبصفة عامّة، يظهر من المقابلات التي أجريناها، ومن مراجعة تراجم أعضاء الهيئة المتوفّين اليوم، وجود ثلاث فئات كبرى من العلماء، وهم العصاميّون، وأبناء «الكفاءات الدينيّة المتوسّطة»، وورثة بيوت العلم الكبرى.

وقد خصّصنا الفئة الأولى للعلماء من ذوي الأصول الأجنبيّة والعلماء

---

(١) ميّ العيسى، **الحياة العلمية في نجد من قيام دعوة الشيخ محمّد بن عبدالوهّاب حتّى نهاية الدولة السعوديّة الأولى**، الرياض ١٩٩٧؛ أحمد البسّام، **الحياة العلمية في نجد في القرنين الحادي عشر والثاني عشر**، الرياض، ٢٠٠٥.

السعوديين المنحدرين من أوساط اجتماعيّة أو اقتصاديّة «متواضعة». وقد كان التحصيل العلمي والوصول إلى المناصب الدينيّة العليا يُوفّر فرصاً لا حصر لها لرجال الدين المنحدرين من هذه الفئة، ويضمن لهم ترقّيًا اجتماعيًّا، ولو أنّ هذا الأمر يبقى استثنائيًّا. ففي مجتمع «البيوت» الذي يقوم على العلاقات الشخصيّة وعلى شبكات التضامن، لا يكون الحراك الاجتماعي ممكناً، على المستوى النظري، إلا إذا كان الفرد يمتلك ضرباً من الرأسمال الثقافي والاجتماعي الذي لا يتوفّر للعصاميّين بطبيعة الحال. وهذا ما يظهر داخل الهيئة، حيث نجِد العصاميّين «محتقرين» من قبل زملائهم بسبب أصولهم الاجتماعيّة، رغم أنهم مبجّلين لصفاتهم الشخصيّة ولعلمهم. وفي الحقيقة، فإنّ تعيين أحد العصاميّين في هيئة كبار العلماء لم يحصل إلا في أربع مناسبات منذ إنشائها، أي سنوات ١٩٧١ و١٩٧٧ و١٩٨٧ و٢٠٠٥.

أمّا الفئة الثانيّة التي نطلق عليها أبناء «الأطر الدينيّة المتوسّطة»، فتتألف مّن علماء سبق لأحد أسلافهم أن اشتغل في وظائف دينيّة مثل القضاء والتدريس وإمامة المساجد أو الدعوة، دون أن يكون له صيت. وقد أدرجنا أيضًا في هذه الفئة، من كان آباؤهم من حفظة القرآن وعلى علم ببعض المصنّفات الحنبليّة الوهّابيّة، ولكنّهم اشتغلوا بالأعمال الحرّة الإداريّة أو اليدويّة. ويُشكّل العلماء المنحدرون من هذه الفئة ما يناهز ٦٧٪ من أعضاء هيئة كبار العلماء.

وتلعب البيئة الأُسريّة دورًا محدِّداً ومهمًّا في الترقّي الاجتماعي لأبناء «الأطر الدينيّة المتوسّطة»، حيث يشرف الآباء بأنفسهم على تلقين أبنائهم المعارف الدينيّة، أو يعهدون بهم، إن أمكن ذلك، إلى مؤدّبين ثقاتٍ. وتسمح لهم الشّبكات العائليّة بتلقّي العلم عن العلماء الأكثر شهرة وتأثيراً، وبالتردّد على أفضل المكتبات. أضف إلى ذلك، أنّ طالب العالم المنتمي للجيل السابق للطفرة النفطيّة، لم يكن مضطرًّا للعمل، أو إلى القيام بدراسات موازية لضمان عيشه. وقد كان من المهمّ فعلاً، بالنسبة إلى «الأطر الدينيّة المتوسّطة» أن يعلّموا من كان «نابها» من أبنائهم ليصبح عالمًا كبيرًا، وذلك بهدف ضمان حراك اجتماعي لكلّ العائلة، إذ كانت عضويّة الهيئة تعني الحصول على رفاهة ماديّة ونفوذ اجتماعي.

ويجدر بالقول إنه من النادر أن يتوصل العلماء المنتمون إلى هذه الفئة إلى مُراكمة رأسمال رمزي، أي شهرة واحترام ونفوذ[٢]. وأقلّ منهم أولئك العلماء الذين ينجحون في نقل هذا الرأسمال إلى ذريته. أمّا إذا تمّت عمليّة النقل، فإنّنا نشهد إنشاء «بيت» علم. وهذه حال أسرة ابن حُميد على سبيل المثال.

حيث استطاع عبدالله بن حُميد (ت١٩٨٢)[٣] المنحدر من أسرة «أطر دينيّة متوسّطة»، أن يرتقي كلّ درجات المؤسّسة الدينيّة إلى قمّتها. فبعد أن قام بدراسات متينة في الفقه وأصول الدين على يد أكابر علماء الرياض، صار أهمّ تلاميذ المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم. وقد مكّنته علاقته المتميّزة بهذا الأخير، أن يُعيّن في مناصب قضائيّة شرعيّة لم يكن لمثله أن يتقلّدها أبداً. فمنذ بلوغه الثامنة والعشرين من عمره أضحى أحد أهمّ قضاة الرياض، وهو منصب لا يبلغه عادة إلا من كان في أواخر حياته المهنيّة. وبعد ثلاث سنين، عُيّن قاضيًا على منطقة سدير الهامّة وحاضرتها المجمعة. وفي سنة ١٩٤٤، أصبح عبدالله بن حُميد رئيس قضاة إقليم القصيم ومرجعه الديني قبل أن يعيّنه الملك عبدالعزيز في سنة ١٩٥٣ قبل وفاته بثلاثة أشهر قاضيًا على مكّة.

ولأنّ ابن حميد كان غير راض على سياسة الملك سعود وساعيًا لتجنّب أي تورّط في الصراع الدائر بين الملك وأخيه فيصل، فقد استقال من مناصبه ليتفرّغ كلّيًا للتدريس. ولكنّ هذا الحياد الظاهر كان نسبيًّا؛ لأنّ هذا العالم كان في حقيقة أمره مؤيّدًا للأمير فيصل؛ ولذلك كان من بين العلماء الذين وقّعوا على الفتوى التي تُقرّ خلع سعود سنة ١٩٦٤، ليعود بعدها بأسابيع قليلة إلى الوظيفة رئيساً للجهاز المكلّف بإدارة الحرمين الشريفين وإمام وخطيب الحرم المكي. وقد أكسبه هذا المنصب صيتاً وطنيًّا ليغدو، تدريجيًّا، شخصيّة دينيّة مركزيّة في المملكة. وقد تمّ

---

(٢) حول مفهوم الرأسمال الرمزي، انظر:

Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, p. 200-204.

(٣) صلاح الزامل، عبدالله بن حميد **في عيون محبّيه وتلامذته وبعض رسائله وآثاره العلمية**، الرياض، ٢٠٠٨؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ٤٣١-٤٤٥؛ القاضي، **روضة الناظرين**، ج ٢، ص ٥٥؛ ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١٦، ص ٤٧٦-٤٧٧.

تعيينه، منذ سنة ١٩٧١، في هيئة كبار العلماء التي أنشئت آنذاك حديثا. وبعد سنوات أربع، بلغ قمّة حياته المهنيّة بأن أصبح أكبر قضاة المملكة، وذلك بوصفه رئيساً للمجلس الأعلى للقضاء[٤].

ولم يكن ابن حميد المثال الوحيد للنّجاح في المملكة خلال النصف الثاني من القرن العشرين. فقد وصل عبدالعزيز بن باز (ت١٩٩٩) ومحمّد بن عُثيمين (ت٢٠٠١) كذلك إلى قمّة المؤسّسة الدينيّة. ولكن ميزة المسار المهني لهذا العالم تكمن في نجاحه في نقل رأسماله الرمزي إلى أبنائه، وخلق «بيت» علم جديد، إذ ورث ابنه صالح أهمّ صلاحيّاته[٥].

ولد صالح سنة ١٩٥٠، وواصل تعليمًا مزدوجًا تقليديًّا وعصريًّا برعاية أبيه، ليتوّج تعليمه بالحصول على دكتوراه في الشريعة، وليدشن من حينها مساراً وظيفيًّا لامعًا سرعان ما أوصله إلى قمّة المؤسّسة الدينيّة. ففي غضون سنوات، صار عميدًا لكليّة الشريعة بجامعة أمّ القرى في مكّة. وقد مكّنته وظائفه الجديدة من المشاركة في لقاءات دوليّة، ومن إعطاء صورة عصريّة للمؤسّسة الدينيّة. وبالتوازي مع ذلك، قام بخلافة أبيه رئيساً عامًا لشؤون المسجد الحرمين وإمامًا وخطيباً للمسجد الحرام بمكّة. وفي سنة ١٩٩٣، تمّ تعيين صالح في مجلس الشورى، قبل أن يصبح في سنة ٢٠٠١ عضواً في هيئة كبار العلماء، وليتولّى بعدها بأشهر قليلة رئاسة مجلس الشورى. وفي سنة ٢٠٠٩، ورث منصب أبيه على رأس المجلس الأعلى للقضاء. ويعمل ابن حُميد منذ زمن على إعداد أبنائه لحمل المشعل من بعده. إنّنا بالفعل أمام تجذر «بيت» علم[٦].

لقد أنجبت الحجاز والأحساء، المنطقتان المعروفتان بتعدّدهما المذهبي، العديد من الإطارات الدينيّة المتوسّطة. وينحدر معظم أعضاء الهيئة المنتمين إلى هاتين المنطقتين من أسر «الأطر الدينيّة المتوسّطة»، فيما بعضهم

---

(٤) تقلّد ابن حميد أيضاً عدداً كبيراً من المناصب الدينيّة، ولا سيّما في رابطة العالم الإسلامي (عضو المجلس التنفيذي، رئيس مجلس الفقه الإسلامي، إلخ).

(٥) ينشط ابنان آخران لعبدالله بن حميد، هما أحمد وإبراهيم، أيضاً في المجال الديني بوصفهما أستاذين للشريعة وعلوم الحديث.

(٦) يتابع أربعة من أبناء ابن حميد دراسات شرعيّة.

من العصاميّين أو ينتمون إلى بيوتات علم. أمّا الأهمّ من ذلك، فهو انتماؤهم إلى المذاهب الفقهيّة السنيّة الأربعة. فعلى سبيل المثال، فإنّ المكّيين محضار عقيل (ت١٩٨٤) وعبدالله خياط (ت١٩٩٥) وعبدالوهّاب أبو سليمان (مواليد ١٩٣٧) الذين ينتمون إلى الفئة المتوسطة هم على الترتيب شافعي وحنفي ومالكي. فيما نجد عليّ الضويحي (مواليد ١٩٥٦)، العالم العصامي أصيل المنطقة الشرقيّة حنبليًا وقيس المبارك (مواليد ١٩٦٠) سليل أقدم العائلات العلميّة المالكيّة في منطقة الأحساء.

ب ـ آل الشيخ سدنة الحنبليّة الوهّابيّة

إنّ الصورة ستكون غير مكتملة إذا ما أسقطنا منها أكبر عائلة دينيّة في البلاد، تلك التي سيطرت على المؤسّسة الدينيّة بلا منازع منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر للميلاد، ألا وهي عائلة آل الشيخ نسل محمّد بن عبدالوهّاب، التي تعتبر ثاني أهمّ البيوتات في المملكة بعد الأسرة الحاكمة. وفي الواقع، فإنّ آل الشيخ ظلّوا يتقلّدون أعلى المناصب الدينيّة منذ ظهور الإمارة السعوديّة، وتمّ توارث رأسمالها الرمزي، بغير انقطاع، جيلاً بعد آخر منذ انبثاق الحنبليّة الوهّابيّة.

بعد وفاة ابن عبدالوهّاب، ورث أبناؤه قسمًا كبيرًا من ميراثه الروحي والدنيوي. وبفضل الدعم الذي قدّمه آل الشيخ لآل سعود، استطاعوا إدارة الفضاء الديني بكلّ حرّية[٧]. فبالإضافة إلى تقلّد زعامة المؤسّسة الدينيّة (المرجع ثمّ المفتي الأكبر)، فقد استحوذوا، مثلما رأينا، على أهمّ الوظائف الشرعيّة (إمامة أكبر مساجد الإمارة، وبعدها المملكة، أهمّ خطط القضاء، رئاسة هيئة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، إلخ). كما هيمنوا أيضًا على جميع شبكات التعليم والثقافة العالمة، وأداروها بيد من حديد. وهاكم بعض الأمثلة: فقد كانت المدوّنة الحنبليّة الوهّابيّة، إلى

(٧) وقد تمّ التعبير عن هذا التحالف بالطبع بلغة القرابة، فقد تمّ عقد عدّة زيجات بين الأسرتين طوال هذه الفترة لعلّ أشهرها زواج الملك عبدالعزيز من ابنة عبدالله بن عبداللطيف رئيس المؤسّسة الدينيّة. ومن هذا الزواج سيولد في عام ١٩٠٦، فيصل، ملك المملكة العربيّة السعوديّة بين عامي ١٩٦٤ و١٩٧٥.

حدود سنة ١٩٦٠، تتشكّل من ٩٠٪ من مصنّفات محمّد بن عبدالوهّاب وذرّيته، فيما كان وفد العلماء الذين بايعوا الملك سعود سنة ١٩٥٣، مُكونًا من سبعة أشخاص ستّة منهم من عائلة آل الشيخ[^٨]. كما كان خمسة من أصل اثني عشر عالمًا الذين وقّعوا سنة ١٩٦٢ الفتوى التي تمنح الأمير فيصل مطلق السلطة، منتمين أيضًا إلى آل الشيخ[^٩]. وبطبيعة الحال كان زعيم المؤسّسة الدينيّة والمفتي الأكبر بين الخمسينيات والستينيات هو محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، فيما كان ابنه إبراهيم نائب المفتي والقائم على دار الإفتاء[^١٠]، وابنه الآخر عبدالعزيز نائب رئيس الجهاز القضائي[^١١]، وأخوه عبداللطيف مديرًا لنظام التعليم الديني (معاهد العلوم الدينيّة وكلّياتها) ورئيس تحرير أوّل مجلّة تصدرها المؤسّسة الدينيّة[^١٢]. أمّا عبدالله بن حسن، فقد سيطر على الفضاء الديني في الحجاز (القضاء، التدريس، هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلخ) إلى حين وفاته سنة ١٩٥٩[^١٣] ليتمّ تعويضه بأخ المفتي الأكبر عبدالملك. كما كان صالح بن عبدالعزيز أيضًا أهمّ القضاة في الرياض[^١٤]. وأخيرًا، فإنّ ٨٠٪ من أعضاء المؤسّسة الذين بدؤوا تحصيلهم ما بين أربعينيات ونهاية ستينيات القرن الماضي، كانوا قد تلقّوا العلم على يد محمّد بن إبراهيم، أو كانوا من الدائبين على التردّد على حلقات العلم التي كان يقيمها أبناء آل الشيخ الآخرين.

[^٨]: (٨) والواقع أنّ المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم كان مرفوقا بإخوته عبداللطيف وعبد الله وعبد الملك، وابنيه عبدالعزيز وإبراهيم. وكان العضو الأخير في الوفد هو محمّد بن فارس. انظر: **أمّ القرى**، العدد ١٤٨٩، ١٣ نونبر ١٩٥٣، ص ٥.

[^٩]: (٩) **أمّ القرى**، العدد ٢٠١٥، ٣ إبريل ١٩٦٢، ص ١.

[^١٠]: (١٠) انظر قرار التعيين على موقع الملك سعود:
http://www.kingsaud.net/ara/alarshef/almarasem_almlkeah/1377_h/almrswm_almlke_alkhass_btaeen_alshekh_eebrahem_bn_mhmd_bn_eebrahem+naba_Ismahah_alnftaa_alakbr_fe_aleeftaa.

[^١١]: (١١) انظر قرار التعيين على موقع الملك سعود:
http://www.kingsaud.net/ara/alarshef/almarasem_almlkeah/1377_h/almrswm_almlke_al khass_btaeen_alshekh_balshekh_mhmd_bn_eebrahem_bwjwb_taeen_naba_Islmahth_fe_rasah_alqdhaa.

[^١٢]: (١٢) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ١٦٤-١٦٨.

[^١٣]: (١٣) نفسه، ص ١٥٢-١٦٣.

[^١٤]: (١٤) نفسه، ص ١٤٨-١٥١.

ولا ينبغي اعتبار هيمنة عائلة آل الشيخ على الفضاء الديني السعودي ظاهرةً استثنائيّة. إننا أمام ظاهرة إعادة إنتاج اجتماعي متواترة في المجتمعات الإسلاميّة (سيطرة السلالات على الطرق الصوفيّة وعائلات العلماء في المناطق الحضريّة)، وخارجها (عائلات الكهنة اليهود والساميّين عموماً، وعائلات السّحرة والشامان في إفريقيا وآسيا، وعائلات القساوسة البروتستانت والأحبار الكاثوليك، إلخ)[١٥]. وعلى غرار بعض السلالات المقدّسة التي برزت في سائر المجالات الثقافيّة منذ العصور القديمة، فقد تمّ، على الأرجح، اعتبار ذريّة محمّد بن عبدالوهّاب رمزاً لاستمراريّة تاريخيّة، وضمانة استمرار الدعوة للدين الحقّ، أي مرجعاً للهويّة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ ميراث آل الشيخ يُمثّل رأسمالاً ماديًّا ورمزيًّا يجب الحفاظ عليه وإنماؤه. فمن منظور اقتصادي، كان احتكار الكتابة والقراءة والعلوم الدينيّة (ولنتذكّر أنها تسيّر جميع جوانب الحياة) في العربيّة السعوديّة قبل الطفرة النفطيّة، وسيلة ارتزاق مهمّة، خاصّة أنّ ورثة الداعيّة النجدي لم يكن لهم أيّ مورد آخر، فلا قاعدة ماديّة لهم ولا تجارة أو زراعة أو حرفة يدويّة؛ ولذلك، فإنّ هذا الاحتكار الذي هو مصدر حقيقي للنفوذ الإيديولوجي بالإضافة إلى النسب، هو ما مكّنهم من أن يكون لهم تأثير اجتماعي سياسي مركزي، كما سبق أن رأينا أعلاه. وأخيرًا، لا يجب أن نغفل الامتيازات الثقافيّة التي يمنحها الوسط العائلي؛ فقد كان آل الشيخ متمرّسين بالمتن الحنبلي الوهّابي وبلبوس العلماء، وذلك بفضل تردّدهم على حلقات ومكتبات آبائهم، وهو ما يمنحهم بداهة «**علمًا وكياسةً وفصاحةً هي لبّ ميراث الطبقات المثقّفة**»[١٦].

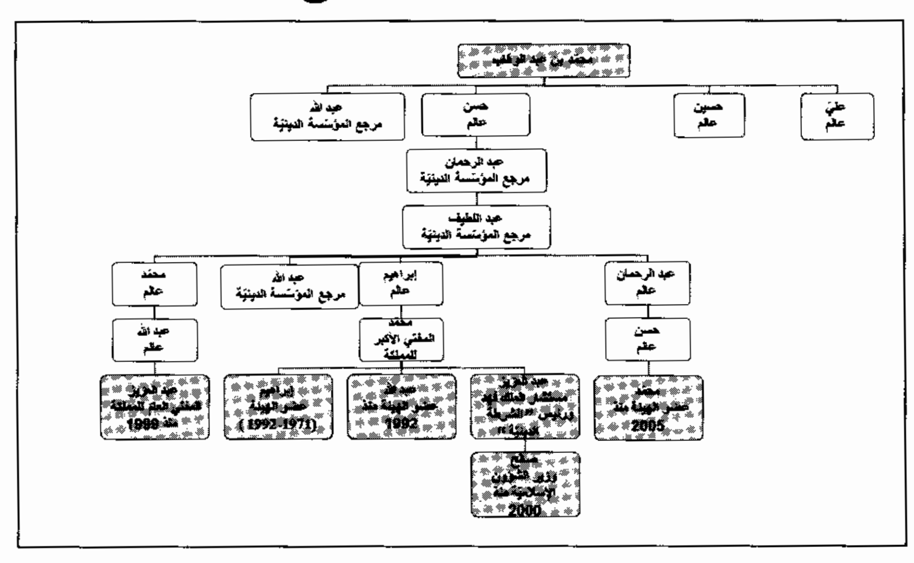
---

(١٥) حول مفهوم إعادة الإنتاج الاجتماعي، انظر:

Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers: les étudiants et la culture*, Paris, 1964; les mêmes, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris, 1970; Raymond Boudon, *L'Inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Paris, 1973; André Petitat, «Le Paradigme de la reproduction et ses limites», *Revue européenne des sciences sociales*, nº 63, 1982, p. 5-27; Jean Michel Berthelot, «Réflexions sur les théories de la scolarisation», *Revue française de sociologie*, nº 4, 1982, p. 585-604; Marie Duru-Bellat, *L'Inflation scolaire. Les désillusions de la méritocratie*, Paris, 2006.

(١٦) Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers: les étudiants et la culture*, p. 36.

شجرة نسب آل الشيخ



ولم تنته السيطرة المطلقة لآل الشيخ على المجال الديني السعودي إلا بعد وفاة محمّد بن إبراهيم سنة ١٩٦٩. حيث يوجد العديد من الأسباب التي تفسّر هذا التغيّر، فقد تمدّد المذهب الحنبلي الوهّابي ليعمّ القسم الأكبر من شبه الجزيرة العربيّة ومأسسته، بفضل عائدات الطفرة النفطيّة، والحاجة إلى زيادة عدد الإطارات الدينيّة بهدف إدارة سوق السلع الدينيّة. وهو ما أنتج ضرباً من «دمقرطة» التعليم الديني، وأنهى، بحكم الأمر الواقع، احتكار آل الشيخ له. كما يُمكن عدّ ضمور الدافع الديني عند آل الشيخ ورغبتهم في ارتياد آفاق جديدة، عاملين مهمّين يجب أخذهما بعين الاعتبار. وبالفعل، فقد وفّرت الطفرة النفطيّة فُرصاً استثنائيّة للعمل وللترّقي الاجتماعي في جميع المجالات؛ ولذلك اتّجه بعض أبناء هذه العائلة الدينيّة نحو مهن أخرى؛ فغدا منهم رجال سياسة وعسكريّون ورجال أعمال ومهندسون وأطبّاء[١٧]. وأخيرًا، يبدو أنّ قوّة المؤسّسة الدينيّة

---

(١٧) من بين أعضاء العائلة الذين شغلوا مناصب في مجالات أخرى، يمكننا الاستشهاد بكلّ من: محمّد بن عبدالرحمن آل الشيخ مدير المراسم الملكيّة سابقًا وعبدالله بن عبدالرحمن آل الشيخ المدير السابق للأمن الوطني وحسن بن عبدالعزيز ومحمّد بن عبدالعزيز آل الشيخ الوزيران السابقان للشؤون البلديّة والقرويّة وعبدالرحمن بن سليمان آل الشيخ وزير الزراعة السابق وعبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ وزير التربية=

ووحدتها المجسّدين بعائلة آل الشيخ ربّما كانا، كما رأينا أعلاه، «يثيران مخاوف» العرش. فقد قام الملك فيصل، في إطار سياسة تفتيت السلطة الدينيّة التي باشرها، باستعمال جميع الوسائل من أجل «الإطاحة برأس» المؤسّسة الدينيّة من خلال تهميش قادتها «الطبيعيّين» لفائدة القادمين الجدد. ففي حين تمّ تعيين عبدالعزيز بن باز على رأس المؤسسة الدينيّة، وهو خضيري (أي من أصول حضريّة غير قبليّة، وهو ما يعني مكانة اجتماعيّة أدنى في الهرميّة الاجتماعيّة المحلّيّة) منحدر من عائلة «أطر دينيّة متوسّطة»، فإنّنا لا نجد من شغل مناصب دينيّة عليا من آل الشيخ في الفترة الممتدّة ما بين ١٩٧١ و١٩٨٧[١٨]، إلا رجلين فقط، وهما إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم (ت٢٠٠٧)، الذي كان من المفترض أن يخلف أباه في منصب المفتي الأكبر، وأخوه عبدالعزيز (ت٢٠٠٥). كان الأوّل عضوًا في هيئة كبار العلماء، ومشرفاً على الإدارة العامة للبحوث العلميّة، ومشرفاً على الدعوة والإرشاد، ووزيراً للعدل، ورئيساً بالوكالة للمجلس الأعلى للقضاء[١٩]. أمّا الثاني فكان مديراً لجامعة الرياض في الفترة الممتدّة ما بين ١٩٧٤ و ١٩٧٦، ورئيساً لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعضواً في مجلس االشورى، ومستشاراً في الديوان الملكي[٢٠].

ولكن خلال فترة المعارضة الإسلامويّة التي تلت الغزو العراقي للكويت في عام ١٩٩٠، كانت السلطة السياسيّة في حاجة إلى دعم إيديولوجي ثابت، وكان جليًّا أنّ عبدالعزيز بن باز لم يكن قادرًا على تقديم مثل ذلك الدّعم بحكم مكانته الاجتماعيّة وموقعه داخل المجال

= الوطنيّة السابق وعبدالله بن إبراهيم آل الشيخ الأمين العامّ السابق لدارة الملك عبدالعزيز وعمر بن عبدالعزيز آل الشيخ المدير السابق لقسم الأمراض الجلدية في جامعة الملك سعود وغيرهم.

(١٨) مارس أعضاء آخرون من أسرة آل الشيخ وظائف في القضاء الشرعي، ولكنّها كانت وظائف ثانويّة عموماً وتحت السيطرة المطلقة للسلطة السياسيّة. وعلى سبيل المثال، فقد شغل عبدالمحسن بن عبدالله آل الشيخ منصب مدير إدارة للشؤون الدينيّة في وزارة الدفاع، وكانت وظيفته تقتصر على توزيع منشورات التوجيه الديني وإدارة المساجد التابعة للوزارة. انظر: **الدعوة**، العدد ١٠٢٢ لسنة ١٩٨٦، ص ٢٨-٣١.

(١٩) **مجلّة العدل**، العدد ٣٤ لسنة ٢٠٠٧، ص ٢٥١-٢٥٨.

(٢٠) **أشهر العلماء والمتخصصين في الشريعة الإسلامية في المملكة العربيّة السعوديّة**، ج ٢، ص ٥٩٦؛ **أخبار الحسبة**، العدد صفر لسنة ١٩٩٣، ص ٥؛ **مجلّة العدل**، العدد ٢٧ لسنة ٢٠٠٥، ص ٢٣٣-٢٤٤.

الديني السعودي[٢١]. ففي المملكة، وعلى غرار العديد من البلدان الأخرى، حيث التفاعلات الاجتماعيّة تتأسّس على العلاقات الشخصيّة وروابط القرابة، لم يكن لعبدالعزيز بن باز، وهو خضيري، أيّ علاقة قرابة أو مصلحة مع آل سعود، ولم يكن يدافع عن مصالح أيّ عائلة، بل بنى صورته بفضل طبعه الميّال إلى التوافق، فكان يعتبر نفسه «الوالد»، أي أباً روحيًّا لمعظم الفاعلين الاجتماعيّين داخل الفضاء الديني السعودي. وإذا كان يُنظر إلى مثل هذه الخصلة باعتبارها إيجابيّة في فترات الاستقرار، فإنّها تتحوّل إلى عائق في فترات التأزّم، حيث يطالب الشريك السياسي بالالتزام التام بمصالحه، بل إننا نستطيع أن نقول إنّ ابن باز لم يُدن مطالب الإسلامويّين بصفة باتّة، إلا بعد أن تبيّن له أنّ بعض تحرّكاتهم تمسّ بأحد أركان العقيدة الحنبليّة الوهّابيّة، ألا وهي النظام السياسي (في حين لو كان أحد أعضاء آل الشيخ مكانه لأخذ بعين الاعتبار تحالف العائلة مع العائلة المالكة). ولإدراكها ما قد يمثّله من يملك السلطة الدينيّة من غير أن يكون له روابط اجتماعيّة من خطر على مستقبل النظام، قرّر العرش العودة إلى تحالفه التقليدي مع آل الشيخ الذين تربطه بهم علاقات تاريخيّة، وعلاقات مصاهرة، وعلاقات اقتصاديّة لا انفصام لها. ولعدم قدرة الملك فهد (١٩٨٢ ـ ٢٠٠٥) على تنحية ابن باز الذي كان يتمتّع بمكانة عظيمة عند الناس، فقد قام سنة ١٩٩٣ بإحداث منصب نائب المفتي العام، وعيّن فيه عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ ممهّدًا بذلك له الطريق لخلافة الشيخ العجوز.

وكانت وفاة ابن باز سنة ١٩٩٩، فرصة لعودة الأمور إلى نصابها في العلاقة بين العائلة المالكة وذرّيّة محمّد بن عبدالوهّاب، إذ تمّ تعيين عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ مفتياً عامًّا ورئيساً لهيئة كبار العلماء. ومنذ ذلك الحين، استعاد أفراد بيت العلماء من آل الشيخ، بالتدريج، القسم الأعظم من المناصب التي سبق لهم تقلّدها في السابق، فإلى جانب المفتي العام، نجد اثنين من أفراد العائلة في هيئة كبار العلماء، ونجد شخصاً آخراً من آل الشيخ، أحدهما وزيراً للشؤون الإسلاميّة، والآخر وزيراً للعدل ومن بعد ذلك رئيساً لمجلس الشورى منذ سنة ٢٠٠٩ (انظر شجرة النسب العائلي).

---

(٢١) سنعود لتناول جميع هذه المسائل في الفصل الأخير.

ت ـ هيمنة الهلال النجدي

رغم اكتساء العامل الأسري أهميّة لا جدال فيها، فمن الواضح أنّ الانتماء القبلي[٢٢] يبقى معيارًا رئيسًا في «الجمعنة» أي في خلق شعور ذاتي بالانتماء إلى نفس المجموعة وهذا أمر له أهميّته في العربيّة السعوديّة. فهذا الانتماء، المختلق في الغالب[٢٣]، هو المحدّد الرئيس للهويّة بعد المحدّد الديني عند الغالبيّة العظمى من السكان. فإذا كانت عمليّة التحضير التي تمّت طوال القرن العشرين قد وضعت حدًّا للقبيلة كواقع اجتماعي، إلا أنّها بقيت رغم ذلك، رمزاً مرجعيًّا بلا منازع. ففي مجتمع يقوم أساسًا على العلاقات الشخصيّة، المعبّر عنها بعلاقات قرابة حقيقيّة أو متخيّلة، فإنّ تعبئة «شبكات النسب» تلعب دورًا أساسيًّا في تشكيل الوضع الاجتماعي للفرد والجماعة وفي ارتقائهما.

ولذلك لن نفاجأ إذا ما لاحظنا هيمنة العلماء من ذوي الأصول القبليّة بصفة كبيرة على هيئة كبار العلماء. فهم يُمثّلون واحداً وأربعين عالمًا من جملة الأعضاء الاثنين والخمسين الذين دخلوها منذ إنشائها سنة ١٩٧١ بما نسبته ٧٩٪، أي نصيب الأسد. أمّا المقاعد الأحد عشر المتبقّية، فيشغلها علماء ينحدرون من ثلاث بيئات مختلفة. تضمّ الفئة الأولى أبناء مدن الحجاز المنتمين إلى أصول شتّى (تمّ اختيارهم من أجل تمثيل مناطقهم ويقع الاختيارعادة على من اختار العقيدة الحنبلية منهم، وإن تعذّر ذلك فعلى أشخاص يسهل التحكم فيهم). وتضمّ الفئة الثانية الأجانب المتجنّسين (وهم من الحنابلة الوهّابيين، ومن ذوي المواهب «الفذّة» المنافحين عن المذهب والدولة السعوديّين). أمّا الفئة الأخيرة،

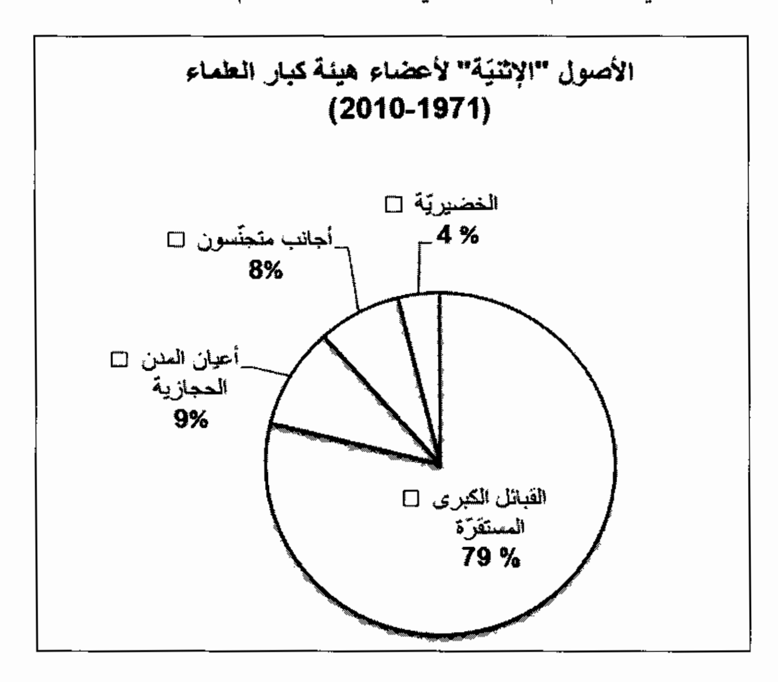
---

(٢٢) نستخدم مصطلح القبيلة في الأسطر التالية إجرائيّا لأنّ «الواقع الأنسابي» لنجد وشبه الجزيرة العربية معقّد جدًّا (الاتحادات القبليّة البدويّة القائمة على أساس الانتماء إلى جدّ حقيقي أو وهمي والاتحادات القبليّة القائمة على أساس التحالف السياسي والعسكري، والعشائر المتحضرة التي تدّعي الانتساب للقبائل العربيّة التي كانت موجودة في العصر الوسيط إلى غير ذلك). ومن المؤسف ألاّ توجد إلى الآن أيّ دراسة جادّة حول هذه المسألة المهمّة.

(٢٣) حول هذا الموضوع، انظر:

Abdulaziz Fahad, «The Imama vs. the Iqal: Hadari-Bedouin Conflict and the Formation of the Saudi State», Madawi al-Rasheed and Robert Vitalis (dir.), *Counter-Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, p. 35-75.

فتضمّ أبناء مدن نجد عديمي الانتماء القبلي أي من الخَضِيريّة (وهؤلاء لا يدينون مبدئيًّا في ترقّيهم الاجتماعي إلا «لكفاءاتهم الشخصيّة»).

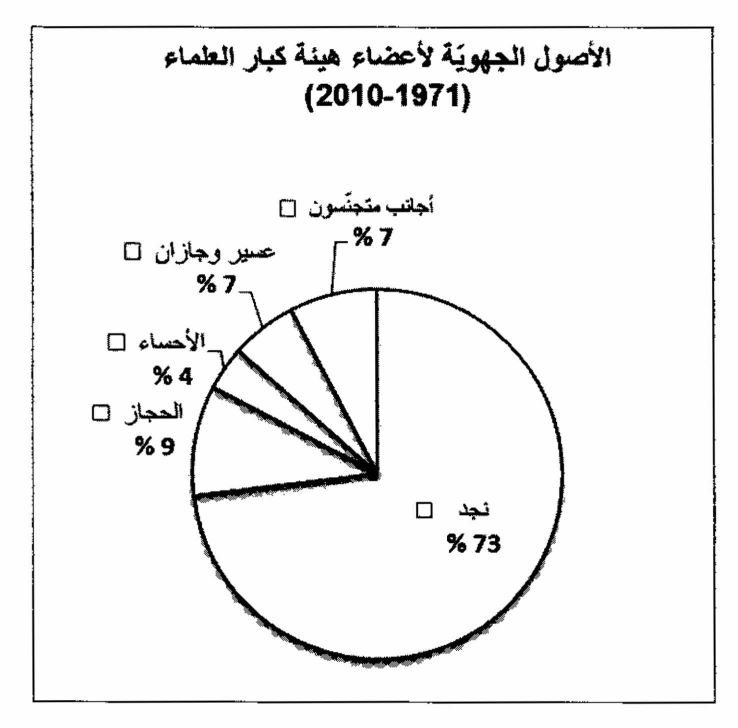


نلاحظ من خلال قراءة هذا الرّسم البياني أنّ الانتماء إلى وسط قبلي متحضر يلعب دورًا محدِّداً في الترقّي الاجتماعي للعلماء، فالعصبيّة قيمة مضافة تسمح بتكوين رأسمال اجتماعي. وعلى الرغم من أنّ القبائل تسيطر سيطرة كبيرة على الهيئة، فإنّها رغم ذلك لا تُمثّل المشهد «القبلي» السعودي. ذلك أنّ بعض القبائل مثل بني تميم و بني زيد وبني خالد يتمتّعون بـ«فائض تمثيل»، في حين لا حقّ لبعض القبائل الأخرى مثل عُتيبة إلا في «ممثّل» واحد، بل إنّ قبائل أخرى مثل شمّر وحرب ومُطير وعجمان وغامد ليس لها أيّ ممثّل داخل الهيئة. وإذا كان من الممكن تفسير تهميش شمّر وعُتيبة ومُطير وعجمان[٢٤] بماضيها التمرّدي، فلا شيء يفسّر تهميش قبائل أخرى، إلا العوامل الدينيّة وخاصة العوامل الجهويّة.

(٢٤) كان القسم الأعظم من شمّر يؤيّد إمارة حائل بقيادة آل رشيد، وكانت الكثير من عشائر عتيبة ومطير تساند تمرّد الإخوان طوال أواخر العشرينيات. أمّا الكثير من عشائر عجمان، فقد عارضت سلطة الملك عبدالعزيز في أوائل القرن العشرين وساندت العديد من منافسيه.

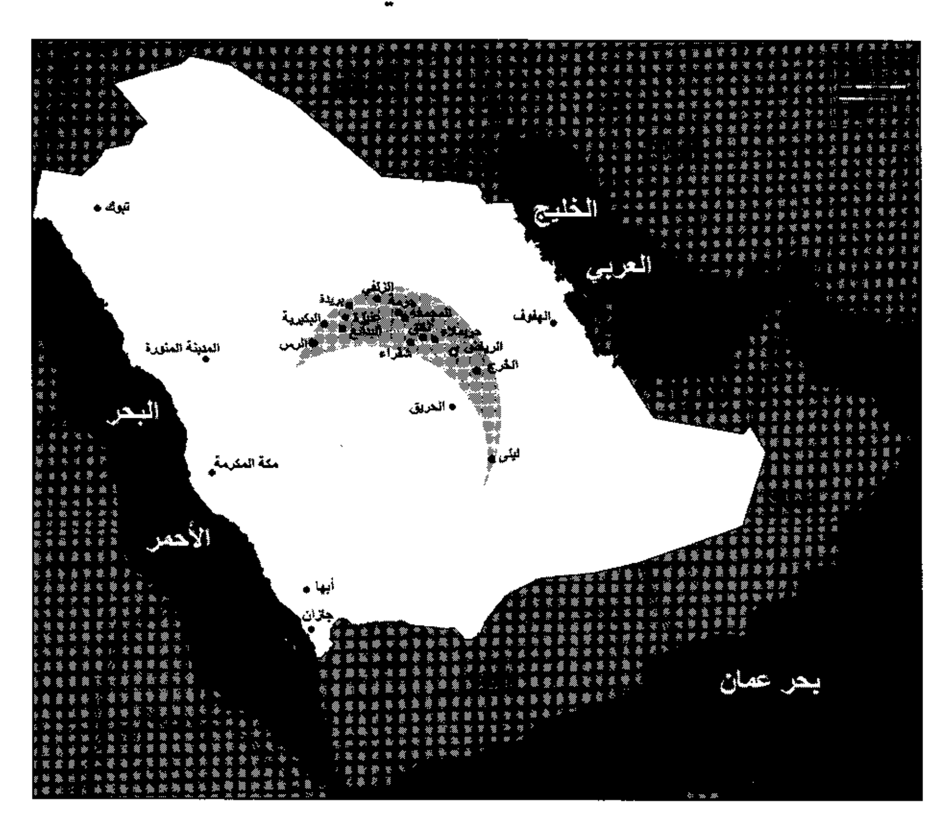
وفي بعض الحالات، يمكن للكاريزما الشخصيّة للعالم ـ وهي حالة ابن باز مثلاً ـ أن «تُنسي» أصله الخَضِيري، إذ تمكّن من الارتقاء إلى قمّة المؤسّسة الدينيّة، بفضل معارفه الدينيّة واستقامته الأخلاقيّة وصيته، وبفضل الخدمات التي أسداها للعرش، دون سواها. فكاريزما ابن باز وسلطته الرّمزيّة، هي وحدها التي صنعت منه أشهر علماء الحنبليّة الوهّابيّة المعاصرين.

المملكة السعوديّة مملكة نجديّة. فالنخبة السعوديّة في أغلبها من أصيلي منطقة نجد، معقل الأسرة الحاكمة والعقيدة الحنبليّة الوهّابيّة. وتوجد دراسات جدّية تُبّين هذا الأمر بالاعتماد على معطيات إحصائيّة. لكنّ تلك الدراسات لا تهتمّ إلا بالنخب الوزاريّة والمناصب العموميّة العليا وأعضاء مجلس الشورى، ولا يوجد فيها ما يتعلّق بالعلماء؛ ولذلك سنحاول، فيما سيأتي، ملء هذا الفراغ. فمن أصل الاثنين والخمسين عضواً من أعضاء الهيئة منذ تأسيسها سنة ١٩٧١، نجد ٧٣٪ منهم ينتمون إلى أصول نجديّة و٩٪ إلى منطقة الحجاز، و٦٪ إلى المنطقة الجنوبيّة، و٤٪ إلى المنطقة الشرقيّة، و٧٪ من أصول أجنبيّة.



وبهذا، فإنّ الغالبيّة العظمى من هيئة كبار العلماء منذ إنشائها، هم من النجديّين. ويمكن تقديم ملاحظتين في هذا الصّدد. أولاهما أنّه إذا كنّا نستطيع بيسر تفهّم أن تكون نسبة كبار العلماء من إقليم الأحساء ٤٪ فقط باعتبار انتماء قسم كبير من سكّان المنطقة الشرقيّة إلى المذهب الشيعي أو مذاهب السنيّة الأخرى، وإذا كنّا نستطيع كذلك أن نفهم أنّ ٩٪ فقط منهم حجازيّون لأنّ الكثير من أعيانهم من المذاهب السنية الأخرى فإنّ انحسار نسبة كبار العلماء أصيلي المنطقة الجنوبيّة في حدود ٦٪، ربّما بدت عبثيّة؛ لأنّ أغلب سكّان هذه المنطقة هم من الحنابلة الوهّابيين. وبهذا، فإنّ فرضيّة التفضيل الجهوي تبدو معقولةً: وإذا كان ٧٣٪ من كبار العلماء نجديّين، فإنّ ذلك يعود إلى كونهم ينتسبون إلى معقل الحنبليّة الوهّابيّة والأسرة المالكة؛ وهو ما يجعل من ولائهم لكلا الطرفين أمرًا لا مراء فيه.

الهلال النجدي



أمّا إذا قارنّا نسبة النجديّين في هيئة كبار العلماء (٧٣٪) بتلك المتعلّقة بنسبتهم في كلّ من مجلس الوزراء (٧٢ ٪)[٢٥]، وفي مجلس الشورى (٥١ ٪)[٢٦]، وفي صفوف الوزراء المفوّضين (٧٨ ٪) وكبار المسؤولين (٦٧ ٪)[٢٧]، فإننا سنرى بوضوح أنّ الطّبقة الحاكمة، سواء كانت دينيّة أو سياسيّة، تنتمي أساسًا إلى وسط الجزيرة. فأهل الجنوب، وهم في أغلبهم حنابلة وهابيّون، لا يُمثّلون سوى نسبة ١٪ من الوزراء، و ٧٪ من أعضاء مجلس الشورى، وأقل من ٥٪ من الوزراء المفوّضين، وأقل من ٩٪ من كبار الموظفين[٢٨]؛ وهو ما يمكّننا من تقديم نفس التعليل الذي قدّمناه أعلاه.

ولنلق نظرة متفحّصة على الأرقام: ففي حين نجد أنّ ٩٪ فقط من العلماء من أصل حجازي، فإنّ ٢٠٪ من أعضاء مجلس الوزراء هم حجازيّون، و٢٩٪ من أعضاء مجلس الشورى أيضاً، وكذلك ٢٢٪ من كبار موظفي الدولة. وإذا ما تفحصّنا الأرقام أكثر، فسيظهر لنا أنّ ٢٩٪ من العلماء كانوا حجازيّين وقت إنشاء الهيئة، في حين أنّ نسبتهم لا تزيد اليوم على ٩٪ من عدد العلماء كما سبق أن ذكرنا. ومن هنا، فإنّ الهيئة، على غرار كلّ الهيئات الحكوميّة، تميل بعد ترسّخها في الواقع وحين لا تكون في حاجة إلى أطر عليا، إلى إغلاق الباب أمام غير النجديّين. ويجب أن نُضيف إلى ذلك أنّ العلماء حين يكونون من غير الحنابلة الوهّابيّين، لا يظهرون معتقداتهم، أو على الأقل يتجنّبون الحديث عنها، ولا يلعبون بعد قبولهم في الهيئة، إلا دور «الممثلين الصامتين».

إلاّ أنّ هيئة كبار العلماء تسعى بالفعل إلى الإيهام بانفتاحها، فجميع المناطق «ممثّلة»، وإن بنسب ضعيفة. وفي أيّامنا، يوجد في صفوفها عالمان حجازيّان وعالمان من أصل جنوبي وعالم واحد من الشرق. ولكنّ الحقيقة هي أنّ العنصر النجدي ما زال يسيطر على الهيئة، وبنسب متقدمة جداً، وحتّى لو

---

(٢٥) محمّد بن صنيتان، **النخب السعودية. دراسة في التحوّلات والإخفاقات**، ص ٧٠-٧٣.

(٢٦) نفسه، ص ٩٣-٩٦.

(٢٧) نفسه، ص ١٧٧-١٧٨.

(٢٨) نفسه، ص ١٧٧-١٧٨.

افترضنا، في إطار التطبيع والتحول، حدوث انفتاح في الهيئة، بل قبولها أعضاء من الشيعةً، ومن جميع المذاهب، ومن الصوفيّة؛ فإنّه يكفيها أن تحافظ على نسبة ٥١٪ للحنابلة الوهّابيين النجديّين كي تُمرّر قراراتها بالأغلبيّة المطلقة داخل الهيئة، وبذلك تظلّ الرؤيّة الحنبليّة الوهّابيّة هي المهيمنة.

وأخيرًا، فيما يتعلق بالعلماء الأجانب، فإنّه لم يُسمح لهم بدخول الهيئة (وكانوا ثلاثة) إلا حين إنشائها. وقد تمّ تعيينهم نتيجة النقص في الأطر الدينيّة الذي كانت تعانيه المؤسّسة الدينيّة. وقد كان أولئك العلماء المولودون على غير المذهب الحنبلي الوهّابي، مخلصين للدولة السعوديّة ولمؤسّستها الدينيّة[٢٩]، عن اقتناع، وكانوا مدينين بترقّيهم إلى الدولة، لفقدانهم أيّ قاعدة اجتماعيّة أو قبليّة في المملكة. وإذا ما كانت سياسة التضامن الإسلامي التي بدأها الملك فيصل قد سهّلت اندماج هؤلاء الأشخاص الأجانب، فإنّ الهيئة لن تفتح أبوابها بعدها لأيّ أجنبي.

ولكي ننتهي من هذه النقطة، نشير إلى أنّ الطريق الذي يربط بين مدن منطقة نجد التي ينحدر منها أعضاء هيئة كبار العلماء، يُكوّن هلالاً يمكن أن نطلق عليه اسم «الهلال النجدي»، وهو هلال يشكّل قلب المملكة العربيّة السعوديّة، وقلب الحنبليّة الوهّابيّة في ذات الوقت أيضاً. ومع ذلك، فلا ينبغي أن نعتقد أنّه إذا ما كان لعلماء نجد الأغلبيّة المطلقة في الهيئة، فإنّ جميع مدن ومحافظات تلك المنطقة «ممثّلة » فيها بكيفيّة عادلة. فنَجْد مكوّنة الآن من ثلاث مناطق رئيسيّة، هي الرياض والقصيم وحائل، وقد قدّمت منطقة الرياض (العارض والوشم والدلم وسدير، إلخ) سبعة وعشرين عالمًا، وقدّمت القصيم عشرة علماء، في حين لا نجد أيّ عالم من حائل. فالمنطقتان الأولى والثانيّة شبه متوازنتين فيما تقدمانه من علماء: فمنطقة الرياض أعطت مدنها وواحاتها بين عالم واحد وأربعة علماء باستثناء الرياض التي أعطت سبعة. وهذا ما يتكرّر أيضًا في منطقة القصيم، حيث يتراوح عدد العلماء عن كلّ مدينة وواحة ما بين عالم واحد وثلاثة علماء.

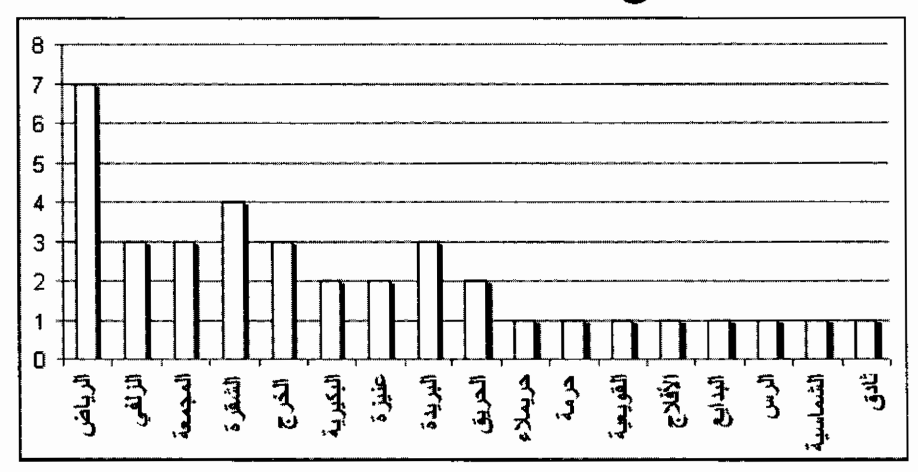
---

(٢٩) باستثناء عبدالرزاق عفيفي (ت١٩٩٤) الذي كان حنبليًا وهّابيًا عقيدة وفقهًا، واصل بقيّة العلماء الأجانب إصدار الفتاوى وفقًا لمذاهبهم. وعلى سبيل المثال، فقد كان محمّد الأمين الشنقيطي (ت١٩٧٤) مالكيًا، وعبدالمجيد حسن الجبرتي (ت١٩٩٨) شافعيًا.

أمّا بالنسبة إلى حائل، فقد تمّ تهميشها عن عمد لأسباب تاريخيّة بيّنة، حيث كانت مقرّ إمارة آل رشيد التي ظلّت مدّة طويلة المنافس المباشر لآل سعود؛ ولذلك، فإنّنا لا نظفر إلا بصعوبة على ممثّل واحد لهذه المنطقة في مجلس الوزراء، وآخر في مجلس الشورى(٣٠).

وأخيرًا، يمكن أن نلاحظ أنّ بعض مناطق نجد قد استبعدت كلّيًّا ولم تمثّل بأيّ عالم. وحتّى نقتصد في الأمثلة، فإنّ مثال مدينة الدّوادمي يمكن أن يُفسّر هذه الظاهرة باعتبار أنّ معظم سكّانها ينحدرون من قبيلة عُتيبة التي يحوم الشكّ حول ولاء قسم كبير من أفرادها لآل سعود، وهو ما يمكنّنا من القول بوجود جهويّة ثانويّة صلب الجهويّة نفسها. كما نلاحظ أيضًا عدم وجود أيّ واحد من كبار العلماء من مناطق الشمال التي تمّت حَنْبلتها في ستينيات القرن الماضي، ولكنّ ذلك أمر مفهوم؛ لأنّها لا تمتلك أي تقاليد علميّة. وختامًا، نشير إلى أنّ هيئة كبار العلماء لم تقبل في عضويتها أيّ شيعي.

توزّع كبار العلماء بين مدن نجد



ومن هنا، فإنّ النخبة الدينيّة السعوديّة تخضع لنفس القواعد التي تحكم الفئات الأخرى داخل الطبقة الحاكمة، ألا وهي الانتداب الجواني (endorecrutement)، وهي ظاهرة مبتذلة تشيع في كلّ المجتمعات، لا سيّما في

(٣٠) محمّد بن صنيتان، **النخب السعودية**، ص ٧١، ص ٩٤.

الأنظمة المِلْكَوية. فللمحافظة على تلاحمها وقوّتها، يجب على المجموعة المهيمنة مهما كانت الاختلافات بين أفرادها أن تحافظ على الشبكات المنغلقة المبنيّة، في الحالة السعوديّة، على القرابة وعلى المرجعيّات الثقافيّة المشتركة بالمعنى الواسع للكلمة، وعلى الانتماء الجهوي. ولكنّ المكاسب العائليّة والقبليّة والجهويّة لا تكفي فلا مندوحة لأيّ عالم مبتدئ إلا اتّباع مسار دراسي مخصوص للتمكّن من الالتحاق بالهيئة.

ث ـ من الإجازة إلى الدكتوراه، مأسسة التكوين في الشّرعي

من بين الاثنين والخمسين عالمًا الذين تولّوا عضويّة هيئة كبار العلماء منذ إنشائها في عام ١٩٧١، فإنّ ٢٢ ٪ (أي ثلاثة عشر عالمًا) تلقّوا تعليمًا تقليديًّا، فيما تلقّى ٧٨ ٪ منهم (أي ما يعادل ثلاثة وثلاثين عالمًا) تكوينًا «حديثًا»، أي أنّ أقلّ من ربع العلماء قد تلقّوا مناهج دراسيّة تقليديّة.

تسمح لنا اللّقاءات التي أجريناها وكتب التراجم الحنبليّة الوهّابيّة وصف هذه المسارات التعليمية واستنتاج النمط المثالي للمسار التقليدي لأعضاء المؤسّسة الدينيّة. وفقًا لتقاليد شائعة في العالم الإسلامي منذ العصر الوسيط، فإنّ طالب العلم يبدأ حفظ القرآن بين الخامسة والثامنة من العمر. وبينما يذهب الأطفال المنحدرون من بيئة متواضعة إلى الكُتَّاب، حيث التحفيظ متوسط ـ إن لم يكن رديئاً ـ نجد أبناء «الأطر الدينيّة المتوسّطة» وسليلي بيوتات العلم يأخذون القرآن عن آبائهم رأساً، أو عن أحد أفراد الأسرة، أو عن مؤدّب قدير بالإضافة إلى دروس الكتاب(٧). ونستطيع أن نتخيّل الصّعوبات التي تعترض طلبة العلم المنحدرين من بيئات متواضعة، والتباين الذي يقع منذ البداية بين مختلف الطبقات الاجتماعيّة الثقافيّة.

وبعد هذه المرحلة من الحفظ، يجب البدء في دراسة علوم العربيّة وهي آلات لا غنى عنها في فهم أفضل للنّصوص، كما ينبغي حفظ المصنّفات الثلاثة الرئيسة من مؤلّفات محمّد بن عبدالوهّاب في التوحيد، الذي هو أسّ الحنبليّة الوهّابيّة، أي **كتاب التوحيد** و**كشف الشبهات** و**الأصول الثلاثة**[٣١].

(٣١) حول مضمون هذه الكتب، راجع الفصل الأوّل.

وتتمثّل المرحلة الثالثة من المنهج التقليدي في السعي إلى طلب العلم عند علماء مرموقين. إذ على مَن ينوي أن يصبح من كبار العلماء أن يجمع أكبر عدد من الإجازات في جميع فروع المعرفة الإسلاميّة المتداولة، وخاصّة في الفقه وعلوم الحديث. ولتحقيق ذلك، يجب أن يتردد الطالب بدأب على حلقات العلم اليوميّة في المساجد أو في بيوت العلماء. تكون الحلقات عادة عبارة عن حصص من القراءة الآليّة المشفوعة بتفسيرات لمصنّفات الحديث وتفسير القرآن والفقه وأصول الدين، وبالأخصّ المصنّفات الحنبليّة التقليديّة.

ولتكوين فكرة واضحة عن التعليم التقليدي، قد يكون من المفيد لنا، أن نَصف يومًا نموذجيًّا للمفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم. بعد أداء صلاة الصبح، كان هذا الأخير يبدأ يومه بثلاثة دروس متوالية في النحو للمبتدئين (صغار الطلبة) والمتوسّطين (متوسّطي الطلبة) والمتقدّمين في التحصيل (كبار الطلبة). وكان التعليم يقوم على قراءة المصنّفات التقليدية وشرحها، ونعني بها **الآجروميّة**[٣٢] للفئة الأولى، و**قطر الندى**[٣٣] للفئة الثانية، و**الألفيّة**[٣٤]، و**شرح ابن عقيل**[٣٥] للفئة الثالثة. وكان درس النحو مشفوعًا بحصّة مخصّصة لأهمّ مصنّفات الفقه الحنبلي. وكانت كتب ابن القيّم والحجاوي والبُهوتي والكرمي تُقرأ من قبل أحد الطلبة ليشرحها ابن إبراهيم شرحًا يكاد يكون حرفيًّا. وبعد استراحة بين صلاتي الظهر والعصر، يُخصّص ابن إبراهيم حصّة للحديث النبوي ولمصطلحاته، كما يُخصّص أخرى لأصول الدين تقرأ فيها أهمّ مصنّفات ابن عبدالوهّاب وذرّيته، وتُشرح بعبارات سهلة وتُوضّح بأمثلة. أمّا في الليل، فكان، من جهة أولى، يُدرّس علم الفرائض (المواريث)، ومن جهة ثانية، يعطي درسًا في تفسير القرآن بقراءة تفسير ابن كثير[٣٦] تلميذ ابن تيمية[٣٧]، والتعليق عليه.

(٣٢) ابن آجروم، **الآجرومية**، الرياض، ١٩٩٢.
(٣٣) ابن هشام، **شرح قطر الندى وبلّ الصدى**، بيروت، ١٩٩٨.
(٣٤) ابن مالك، **الألفية في النحو والصرف**، بيروت، ٢٠٠٣.
(٣٥) ابن عقيل، **شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك**، بيروت، ١٩٧٢، مجلدان.
(٣٦) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت ٢٠٠٠.
(٣٧) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ١٧٠-١٧٢؛ محادثات مع خمسة من قدماء تلاميذ محمّد بن إبراهيم، إبريل ٢٠٠٥، ماي ٢٠٠٧.

وبعد إتمام هذه الحلقات التي كانت أهمّها بالطّبع حلقات ذريّة محمّد بن عبدالوهّاب، وحفظ مجموع ما حصّله في حلقات العلماء، كان المريد يقوم بعلمية «الاستدعاء»، أي يطلب الإجازة في الكتب المدروسة وفي الحديث النبوي الذي حفظه عن ظهر قلب. ولكن لا ينبغي أن نعتبر الإجازة مثيل شهادة التدريس (*licentia docendi*) التي كانت تمنحها الجامعات الأوروبيّة في القرون الوسطى؛ فالإجازة ليست شهادة تدريس تمنح صاحبها رتبة ختم منهج دراسي مُمَأسَسْ[٣٨]، ولكنّها فقط رخصة لرواية حديث نبوي، أو كتاب، أو مدوّنة، وذلك بفضل علاقة تكاد تكون أبويّة بالشيخ المعلمّ. هذا وكان أبرز الطلبة يصبحون مساعدين للشيخ، وهو ما يفتح أمامهم الباب ليكونوا أساتذة أو قضاة لتبدأ، عندها، حياتهم الوظيفيّة. وقد كان هذا مثلاً، مسار محمّد السبيّل، آخر أعضاء هيئة كبار العلماء ممّن تلقّوا تكوينًا تقليديًّا.

وُلد السبيّل سنة ١٩٢٦، في بلدة البكيريّة من منطقة القصيم لعائلة من «الأُطر الدينيّة المتوسّطة». وقد كان أبوه، ورّاقًا وناسخًا للكتب وعلى علم بالقرآن وبقسم من المدوّنة الحنبليّة الوهّابيّة. وكان لأخيه الأكبر عبدالعزيز من العلوم الدينيّة ما سمح له بالتدريس في مسجد الواحة الكبير، وبالفصل في النزاعات بين السكّان[٣٩]. وفي الخامسة من عمره، بدأ السبيّل حفظ القرآن على أبيه ثمّ على أخيه. وفي الثامنة من عمره، بدأ تعلّم المصنّفات الثلاثة الرئيسة لابن عبدالوهّاب تحت إشراف أخيه ومن ثمّ على عدد من علماء القصيم. وبعد أن درس المختصرات الفقهية الإسلامية، تفرّغ لدراسة الكتب التقليديّة، خاصّة كتب ابن تيمية وابن القيّم والبهوتي والكرمي. وقد قام، حسب أقواله، بقراءة هذه الكتب وتفسيرها ومراجعتها ثلاث أو أربع مرّات على شيوخه. وما إن بلغ العشرين من عمره، حتّى جمع عدّة إجازات مكّنته من أن يغدو أهمّ تلاميذ عبدالله بن حُميد قاضي القصيم والعضو البارز في المؤسّسة الدينيّة[*].

(٣٨) حول هذا الموضوع، انظر:

George Makdisi, «Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam», G.E. von Grunebaum (dir.), *Theology and Law in Islam*, p. 79-80.

(٣٩) البسّام، **علماء نجد**، ج ٣، ص ٤٦٧-٤٨٣.

(*) توفي هذا العالِم عام ٢٠١٢.

وقد فقد التكوين التقليدي الذي كان لا غنى عنه إلى حدود الخمسينيات من القرن الماضي، منزلته بالتدريج. فالعلماء الذين تلقّوا ذلك التكوين قد وجدوا صعوبة في التكيّف مع متطلّبات السوق الدينيّة، وذلك بسبب التحوّلات الهيكليّة الأساسيّة التي تمّت في النصف الثاني من القرن العشرين. فكان ينبغي إنشاء مناهج دراسيّة كاملة، متجانسة وممأسسة وحديثة من أجل تعزيز وحدة النخبة الدينيّة والمحافظة على سلطتها الإيديولوجية، ومن أجل تكوين أطر وأعوان دينيّين قادرين على تلبية انتظارات السكّان والعمل على إقامة الأصول الثلاثة. وكان أن أخلى التعليم غير الرّسمي، القائم على حلقات العلم والمبادرة الشخصيّة والعلاقات الخاصّة، مكانه رويداً رويداً للتعليم القائم على تنظيم من نمط غربي. ولم يجد القيّمون على الحنبليّة الوهّابيّة أيّ صعوبة في تبنّي هذا الإطار المؤسّسي في المجال التربوي لفائدتهم، لأنّهم رأوا فيه الوسيلة الأكثر كفاءة للمحافظة على مذهبهم وتفعيله. وهذا لعمري مثال آخر على قدرة العلماء توظيف أخلاق المسؤوليّة.

ولئن كانت نسبة من تلقّوا تعليمًا عصريًّا من جملة العلماء هي ٤٧ ٪ (أي ثمانية علماء) سنة١٩٧١، فإنّ نسبتهم الآن تصل إلى ١٠٠٪. فبعد مرحلة من التعليم الابتدائي في المدارس الحكومية[٤٠]، يلتحق التلاميذ الراغبون في خُطّة شرعيّة بأحد «المعاهد العلميّة» التي ظهر أوّلها بالرياض سنة ١٩٥٠ بجهود من المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم[٤١]. وسرعان ما تبنّت الحكومة المشروع لتزدهر المعاهد في جميع مناطق المملكة لتبلغ اثنين وستّين معهدًا سنة ٢٠١٠. ويشترط في الأطفال الراغبين في الالتحاق بهذه المعاهد المجانيّة، أن تكون ملفّاتهم التعليمية لا بأس بها وأن يكونوا حافظين لما لا يقلّ عن جزأين من القرآن. وتُوفّر تلك المعاهد الدينيّة منهجاً دراسيًّا في ستّ سنوات، ثلاث منها في المدرسة الإعداديّة تُختم بنيل شهادة إتمام الدراسة المتوسّطة، وثلاث في المعهد تُختم بشهادة شبيهة بالباكالوريا هي شهادة إتمام الدراسات الثانويّة. وقد تطوّرت المواد المدرَّسة على مرّ السنين، إذ كان التعليم في البداية مكوّنًا من أربعة جذوع مشتركة، وهي العلوم الشرعيّة وعلوم اللغة العربيّة والعلوم

---

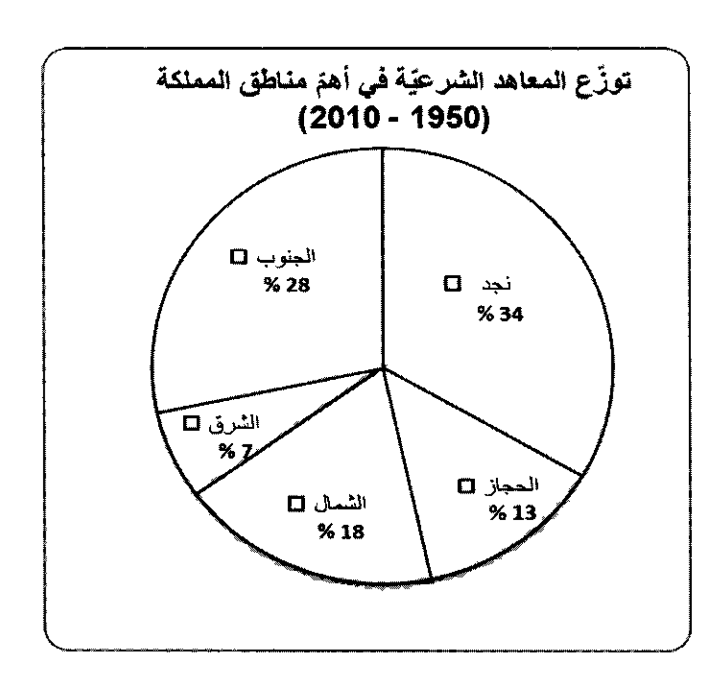
(٤٠) يتلقّى كثير من الأطفال دروساً غير رسمية في الكتاتيب ودور تحفيظ القرآن عموميّة أو خاصّة.

(٤١) وثيقة رقم ٥/٣/٢٣/١٦٤٨، ١٢ ماي ١٩٥٥، معهد الإدارة العامّة.

الاجتماعيّة والرياضيّات، وأضيف إليها لاحقًا اللغة الإنجليزيّة والحاسوب.

الموادّ المدرّسة		**إعدادي**			**ثانوي**		
		السنة ١	السنة ٢	السنة ٣	السنة ١	السنة ٢	السنة ٣
العلوم الشرعيّة	القرآن	٣	٣	٣	٣	٣	٣
	التفسير	٢	٢	٢	٢	٢	٢
	الحديث	٢	٢	٢	٢	٢	٢
	علم الكلام	٢	٢	٢	٢	٢	٢
	الفقه	٣	٣	٣	٣	٣	٣
	فقه المواريث	=	١	٢	=	=	=
	علوم الحديث	=	١	=	=	=	=
	أصول الفقه	٢	=	=	=	=	=
	المجموع	١٢	١٢	١٢	١٤	١٤	١٤
علوم اللغة العربيّة	النحو والصرف	٣	٣	٣	٣	٣	٣
	البلاغة	٢	٢	٢	٢	٢	٢
	دراسة النصّ	١	١	١	=	=	=
	البلاغة	=	=	=	١	١	١
	العروض	=	=	=	=	=	١
	الأدب وتاريخه	=	=	=	١	١	١
	قواعد الكتابة	٢	٢	٢	=	=	=
	المجموع	٨	٨	٨	٨	٨	٨
العلوم الاجتماعيّة	التاريخ	١	١	١	٢	٢	٢
	الجغرافيا	١	١	١	١	١	١
	المجموع	٢	٢	٢	٣	٣	٣
مواد أخرى	الرياضيّات	٣	٣	٣	=	=	=
	الإنجليزيّة	٤	٤	٤	٤	٤	٤
	الحاسوب	١	١	١	١	١	١
	العلوم	٣	٣	٣	=	=	=
	الرياضة	١	١	١	١	١	١
	المجموع	١٢	١٢	١٢	٦	٦	٦
المجموع		٣٤	٣٤	٣٤	٣١	٣١	٣١

وتتوزّع معاهد العلوم الدينيّة تلك على جميع أنحاء البلاد، منها ٣٤٪ في نجد، و ١٣٪ في الحجاز، و ٢٨٪ في الجنوب، و١٨٪ في الشمال، و ٧٪ في الشرق. وهي كثيرة في المناطق ذات الأغلبيّة الحنبليّة الوهّابية: نجد والجنوب والشمال.



ولئن كان التناسب بين عدد المؤسّسات التي أنشئت في الحجاز وعدد علمائه الذين انضمّوا إلى هيئة كبار العلماء، متوازنًا نسبيًا، فإنّ التناسب بين المناطق الحنبليّة الوهّابيّة الأخرى وعدد علمائها الذين تمّ قبولهم فعليًا في الهيئة أبعد ما يكون عن التوازن. ولقد كنّا نتوقّع وجود عدد أكبر من معاهد العلوم الدينيّة في نجد، وعدد أقلّ منه في الجنوب، وانعداماً للمعاهد في الشمال، إلا أنّ الواقع يدلّ على أنّ تلك المعاهد قد تركّزت في منطقتي الشمال والجنوب. وواضح أنّ ذلك لم يكن بغرض تخريج كبار العلماء منها، بقدر ما هو حنبلتهما (فالمنطقتان لا تمتلكان، كما ذكرنا سابقًا، تقاليد دينيّة راسخة)، وتخريج فَنّيي عبادات و«أطر دينيّة متوسّطة».

ويمكن للطالب الذي يُنهي دراسته المتوسّطة في المعهد بنجاح، التقدّم

لواحدة من الجامعات الكبرى الثلاث في البلاد، أي الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، أو جامعة أمّ القرى بمكّة المكرّمة، أو جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرياض[٤٢]. وتمنح هذه الجامعات شهادة الإجازة (بعد ثلاث سنوات)، والماجستير (بعد عامين نظريًّا، لكنّها أكثر من ذلك)، والدكتوراه (بعد ثلاث سنوات، ولكنّها في الغالب أكثر).

وتستقبل الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة التي تمّ تأسيسها سنة ١٩٦٠، طلبة من المسلمين الأجانب خاصّة، وغالباً ما يتخصّص طلبتها السعوديّون في الدعوة خارج المملكة. ولم يتخرّج من هذه الجامعة إلا عضو واحد في هيئة كبار العلماء هو محمّد بن محمّد المختار الشنقيطي (مواليد ١٩٦١).

أمّا جامعة أمّ القرى بمكّة المكرّمة، وهي أقدم جامعة شرعيّة في المملكة العربية السعوديّة (تأسّست سنة ١٩٤٩)، فإنها رغم عراقتها لم تخرّج سوى ستّة من كبار العلماء. فهل ينبغي أن نرى في ذلك تجلّيًا جديدًا للنزعة الجهويّة السعوديّة؟ زد على هذا أنّ هذه الجامعة تستقبل منذ السبعينيات من القرن الماضي، أساتذة وكفاءات وطلبة من مختلف التوجّهات السياسيّة الدينيّة، خاصّة من الإخوان المسلمين وتلامذتهم من الصّحويين[٤٣] الذين لا تثق فيهم الحكومة السعوديّة وهيئة كبار العلماء؛ ولذلك لا يتمّ انتدابهم في الهيئة. وسنعود إلى هذه المسألة في الفصل الأخير.

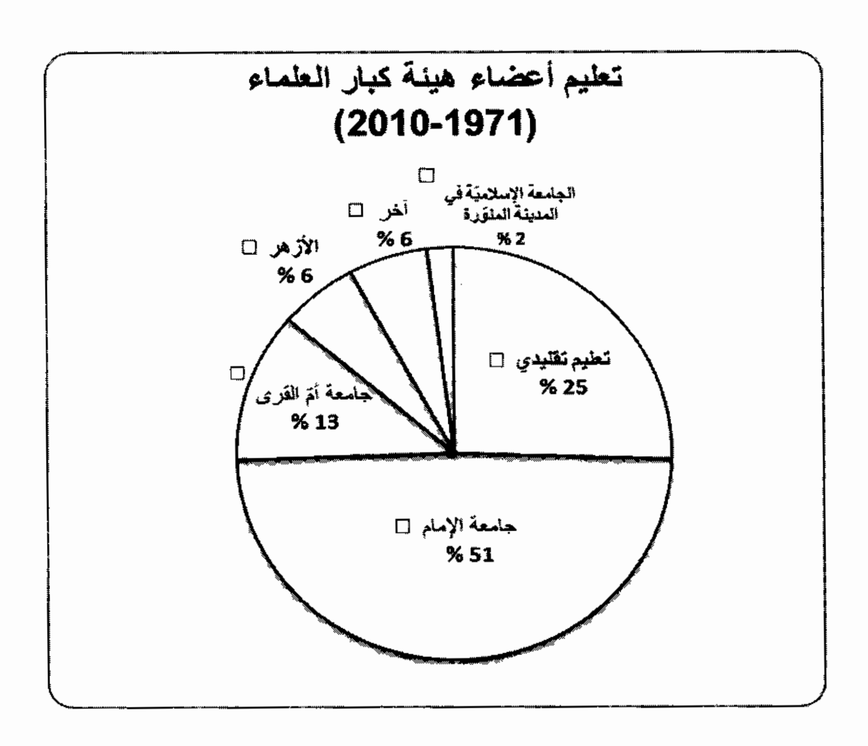
أمّا جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرياض، فهي من غير جدال أهمّ الجامعات بالنسبة لدراستنا، إذ خرّجت خمسة وعشرين عالمًا من كبار العلماء، أي ٥١ ٪ من أعضاء الهيئة منذ إنشائها سنة ١٩٧١، كما أنّ ٧٥ ٪ من علمائها الذين قاموا بدراسات حديثة. وقد وُلدت هذه الجامعة سنة ١٩٧٤ من الدّمج بين كليّة الشريعة وكليّة اللغة العربيّة.

---

(٤٢) هناك أقسام للشريعة في جامعات أخرى لكنها غير ذات شأن في المعترك الديني السعودي.

(٤٣) حول تاريخ هاتين الحركتين وعقيدتهما، انظر:

Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens*, p. 47-97.



تُعتبر جامعة الإمام بالرياض منذ إنشائها (ولنتذكّر أنها تحمل اسم مؤسّس الإمارة السعوديّة محمّد بن سعود (١٧٤٥-١٧٦٥) الحليف المخلص لابن عبدالوهّاب)، منبت كبار العلماء ومعظم الكفاءات الدينيّة وتقنيّي العبادة الذين تحتاج إليهم المؤسّسة الدينيّة إن صح التعبير. ويضمّ هذا المركّب الجامعي الضخم إحدى عشرة كلّية ومعهدين عاليين. والكلّيات هي: كلّية الشريعة وكلّية أصول الدين وكلّية اللغة العربيّة وكلّية العلوم الاجتماعيّة وكلّية الدّعوة والاتّصال وكلّية اللغات والترجمة وكلّية علوم الحاسوب والمعلومات وكلّية الاقتصاد والعلوم الإداريّة وكلّية العلوم وكلّية الطبّ والهندسة والمعهد العالي للقضاء ومعهد تعلّم اللغة العربيّة (للأجانب)[٤٤]. وكبار العلماء هم حصرًا من خرّيجي كلّيتي

(٤٤) **الدعوة**، العدد ٨٢١ لسنة ١٩٨٢، ص ٢٧-٤٢؛ العدد ٩٦٤ لسنة ١٤٠٥، ص ١٨؛ http://www.imamu.edu.sa/colleg_instt/colleg/Pages/default.aspx; http://www.imamu.edu.sa/colleg_instt/institute/Pages/default.aspx.

الشريعة وأصول الدين والمعهد العالي للقضاء. ويتمتّع طلبة هذه المجالات الثلاثة بمنحة دراسيّة ويحصلون، منذ انتهاء سنتهم الأولى، على لقب هو موضع تقدير، ألا وهو لقب الشّيخ. وقد بلغ نجاح جامعة الإمام حدًّا جعلها تمضي في سياسة توسّع من خلال إنشاء فرعين لها داخل المملكة[٤٥] و ثلاثة فروع في الخارج[٤٦].

وفي الفترة ما بين الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، كان بإمكان بعض الطلبة إعداد شهادة الدكتوراه في العلوم الشّرعية بالأزهر، نظراً لما يمنحه هذا الأمر من وجاهة، وكذلك لمعاينة تنظيم الأزهر وهياكله وآليّات اشتغاله بقصد «استيرادها» إلى المملكة. وغنيّ عن البيان أنّ هذا الأمر يكاد يكون منعدماً حاليًّا بسبب امتلاك المؤسّسة الدينيّة لكلّ الموارد المادّية والرمزيّة الضروريّة داخل المملكة.

وللعلماء أثناء دراساتهم العليا، جذع مشترك ذو ثلاث شُعبٍ هي أصول الدين (العقيدة)، والتفسير، والفقه. ومنذ السنة الأولى من الماجستير (التسمية مستنسخة عن النظام الإنكلوسكسوني)، يختصّ ٧٤ ٪ من العلماء في الفقه، وتحديداً في أصول الفقه، بهدف امتلاك المؤهّلات اللازمة لإصدار الفتاوى. ويختصّ ٢٦ ٪ من العلماء في أصول الدين، وتحديداً في علم الأديان المقارن (لبيان تفوّق الإسلام الحنبلي الوهّابي)[٤٧]. وليس في هذه التخصّصات ما يُثير الدّهشة إذا ما وضعنا في الاعتبار أنّ الطلبة يتشوّقون بالأساس إلى التوظّف كفنّيي عبادات ومديرين للمنافع الروحيّة. ولكن في السنوات الأخيرة ظهرت بعض التخصصات الجديدة لمجاراة العصر، ويمكننا الإشارة إلى بعض الأمثلة دون الدخول في التفاصيل. فعبدالوهّاب أبو سليمان (مواليد ١٩٣٧) وعبدالله بن منيع (مواليد ١٩٣٠) وعبدالله المطلق (مواليد ١٩٥٤) متخصّصون في الاقتصاد، وبالتحديد في الاستثمارات البنكيّة وأعمال

(٤٥) ويقع الفرعان المحلّيان في الخرج والأحساء.

(٤٦) وتقع الفروع الدوليّة الثلاثة في اليابان وإندونيسيا وجيبوتي.

(٤٧) أعمالهم موجّهة ضدّ بقيّة تيّارات الإسلام أكثر ممّا هي ضدّ الأديان الأخرى.

البورصة. أمّا قيس المبارك فمتخصّص في المسائل الطبية. لا يجب أن يدعو هذا إلى الاستغراب أمام ظاهرة شبه عالميّة. ذلك أنّه على القيّمين على الديانات الكبرى، مثلما أكّدت العديد من الدراسات، أن يُنوّعوا نشاطاتهم وأن يُكيّفوا ما يحوزونه من منافع روحيّة كي يمكنهم المحافظة على نفوذهم داخل المجال العامّ[٤٨].

ويُتوّج التكوين الجامعي للعلماء بالحصول على شهادة الدكتوراه؛ لذا فإنّ أغلب أعضاء هيئة كبار العلماء يُسمّون «الشيخ الدكتور»، وهو لقب يعكس الشرعيّة المزدوجة التي يطمح إليها رجال الدين الحنابلة الوهّابيون، على غرار كثير من العلماء في العالم الإسلامي. فإذا كان لقب «شيخ» يُدرجهم في التاريخ الإسلامي ويضفي عليهم هالة دينيّة[٤٩]، فإنّ لقب «دكتور» يربطهم بالعصر ويمنحهم وضع الخبير فائق التخصّص. فبعد أن تمّ تغريب المناهج التعليمية في مختلف البلاد العربيّة الإسلاميّة وارتفاع عدد المتحصّلين على الشهادات من الجامعات الأوروبيّة ومن بعدها الأمريكيّة، أضحى لقب «دكتور» أساس كلّ رأسمال أكاديمي، إذ يضفي على حامله هيبة اجتماعيّة، وشرعيّة في مجال تخصّصه. إنّه اصطلاح مهيمن لا يستطيع العلماء الاستغناء عنه دون التنازل عن جزء من شرعيّتهم ونفوذهم لفائدة فاعلين آخرين منافسين لهم. ومن ثمَّ، فإنّ اعتماد هذا اللقب، ليس وليد النزوة أو شكلاً من التغرّب، مثلما يؤكّد المعارضون لهذه الممارسة، بمن فيهم بعض العلماء[٥٠]، بل هو ضرب من التلاؤم مع خطاب مهيمن يعكس بوضوحٍ إرادة التكيّف عند العلماء من أجل تعزيز سلطتهم الإيديولوجية. وكما هو الحال مع الألقاب العثمانيّة (باشا، بيه، آغا، أفندي، وغيرها)، كي لا نغوص أكثر في تاريخ المنطقة، فإنّ الألقاب الغربيّة ستذهب أدراج الرّياح

---

(٤٨) انظر مثلا العمل الجماعي:

Gilbert Vincent (et autres), *Les Nouveaux clercs, prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines*, Genève, 1985.

(٤٩) وغالباً ما تعبّأ ألقاب تقليديّة أخرى مثل العالم والعلاّمة والفقيه والمحدّث والإمام وغيرها لتعزيز هذا البعد.

(٥٠) بكر أبو زيد، «تغريب الألقاب العلميّة»، **المجموعة العلمية**، ص ٣٠١-٣٣٤.

عندما لن تبقى قادرة على التعبير عن أفكار الوجاهة والهيمنة.

وعلى الرغم من رسوخ المناهج الحديثة في المشهد السعودي، فإنّ «الإجازة» تبقى رغم ذلك مصدراً للوجاهة وعاملاً لا تُنكَرُ أهميّته في تكوين رأسمال اجتماعي[٥١]. وقد أمكننا أن نلاحظ أنّ جميع العلماء الذين تلقّوا مناهج دراسيّة حديثة، قد تحصّلوا على «إجازة» أو أكثر. وقد تبدو الإجازة اختياريّة من الناحية النظريّة، ولكنّ الحصول عليها في الواقع يسمح للعالم بالارتباط بسلسلة إسنادٍ متّصلة من العلماء تصله بالنّبي، كما تسمح له أيضًا بشرعنة منزلته وعلمه، وبأن ينتمي إلى التاريخ الديني الطويل للإسلام من خلال ربط علاقات متميّزة مع أحد العلماء أو أكثر، بما يسمح له بنسج شبكة قد ترفعه إلى قمّة الهيئة الدينيّة[٥٢]. كما أنّ الإجازة أيضًا وسيلة ناجعة في مراقبة الانضمام إلى المؤسّسة لأنّها «**نسب خير من نسب الأبوّة، لأنّ الأب أبو الجسم والشيخ أبو الرّوح، وأنت بالعقل والرّوح إنسانٌ لا بالجسم**»[٥٣]، وهي تنشئ بالتالي، علاقة قرابة لا انفصام لها. وفي مستوى واقعي، لا يمكن لأيّ عصاميّ دخول المؤسّسة من غير إجازة، مهما كانت معارفه. وتلك كانت وضعيّة السوري ناصر الدين الألباني (ت١٩٩٩)[٥٤]. ويمكن اعتبار الإجازة شعيرةً تحوّل (rite de transsubstantiation) للعلماء، واستثماراً للمكانة وشرعنةً لها. وبهذا المعنى، فإنّها ترادف ما أسماه بيار بورديو «طقس مؤسساتي» (rite d'institution)[٥٥].

---

(٥١) لا يزال كثير من العلماء يحتفظون بحلقاتهم الخاصّة لبثّ المعرفة الدينية التي يقيمونها في بيوتهم أو في المساجد (وعموماً في الاثنين) عدّة مرّات في الأسبوع في أيّام وأوقات ثابتة.

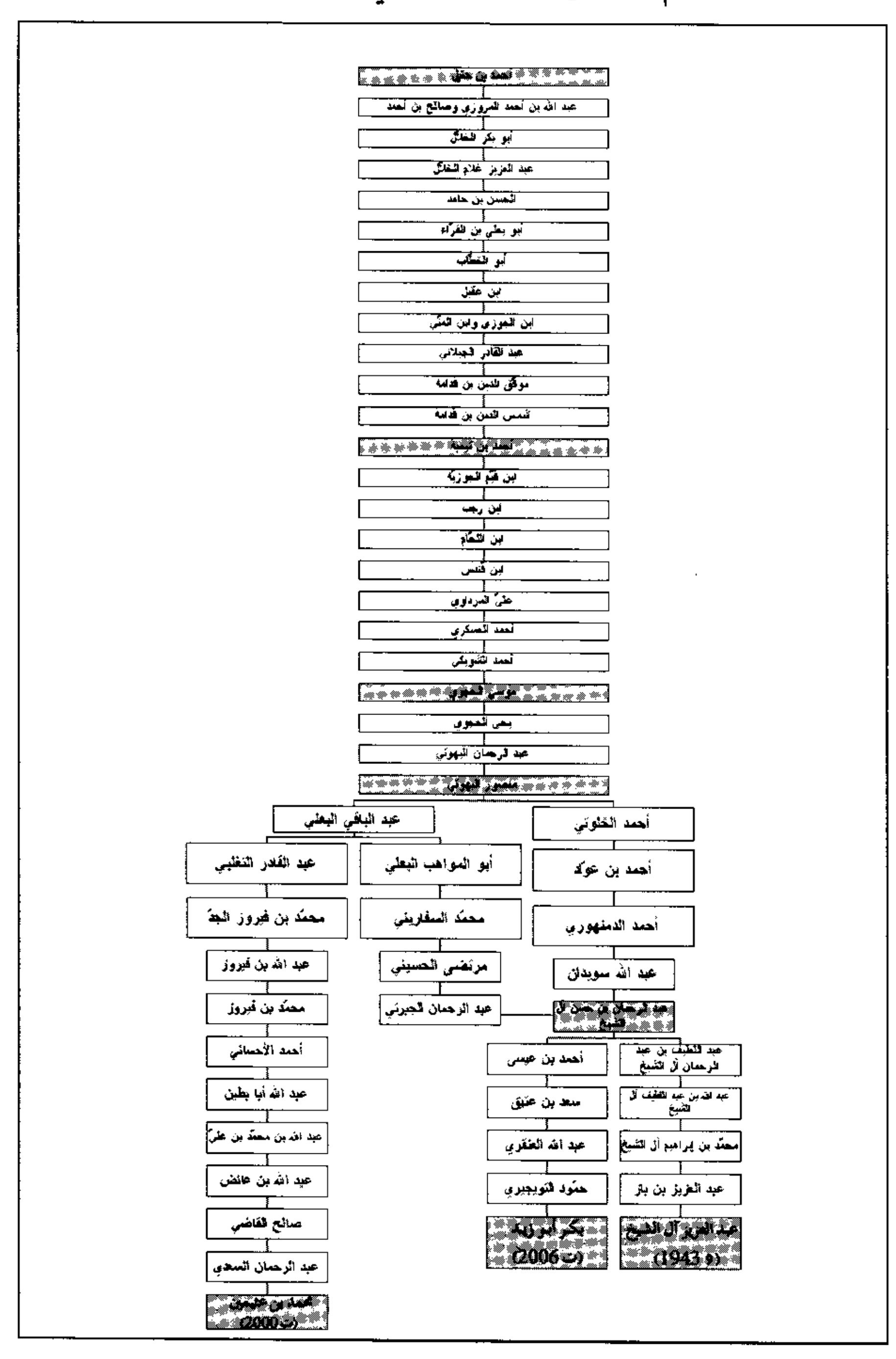
(٥٢) محمّد بن عثيمين، **كتاب العلم**، ص ٢٤٠-٢٤١، بكر أبو زيد، «حلية طالب العلم»، **المجموعة العلمية**، ص ١٥٨-١٦١.

(٥٣) البسّام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ١٢٤.

(٥٤) Stéphane Lacroix, «L'apport de Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain», Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme*, p. 45-64; le même, «Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism», Roel Meijer (dir.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, p. 58-80.

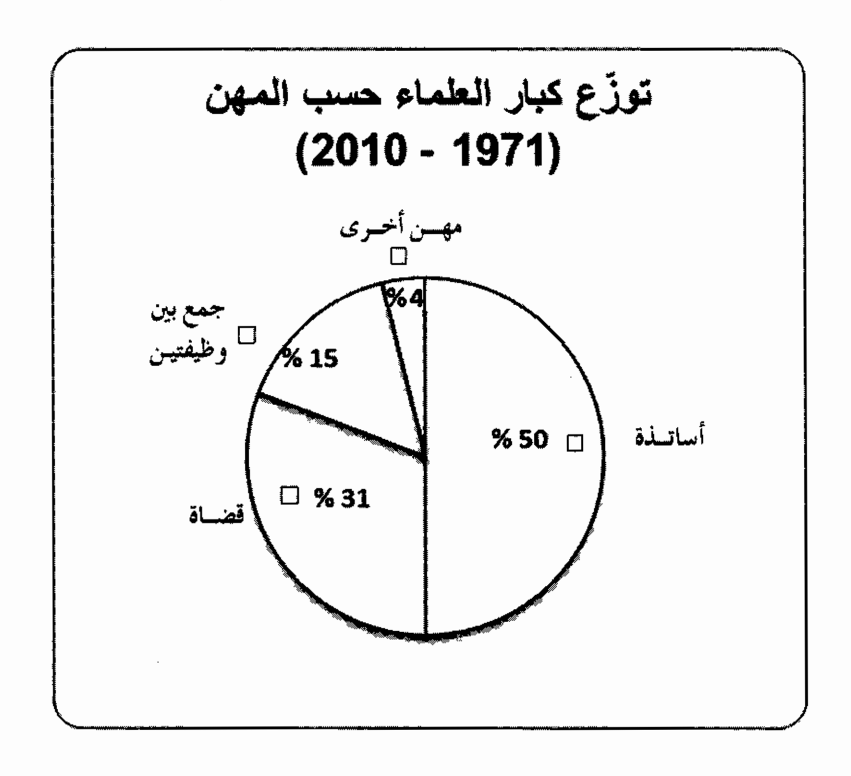
(٥٥) Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, p. 175-186.

شجرة مبسّطة لأهم سلاسل سند الفقه الحنبلي (القرن الـ ٩ إلى القرن الـ ٢١)



ج ـ تطور مجالات الاختصاص وتنوع الوظائف

كان التعليم والقضاء يمثّلان، منذ العصر الوسيط، أفضل المهن عند العلماء. وعلى شاكلة القيّمين على المذهب الحنبلي الوهّابي منذ ظهوره في النصف الثاني من القرن الثامن عشر للميلاد، فإنّ أعضاء هيئة كبار العلماء لا يشذّون عن هذه القاعدة، إذ إنّ ٩٦ ٪ منهم يمارسون على الأقلّ إحدى تلك الوظيفتين. كما أنّ ٥٠ ٪ منهم، أي ٢١ عالمًا، سبق لهم أن درّسوا أو ما زالوا يدرّسون الفقه و/أو أصول الدين. كما أنّ ٣١ ٪ منهم تولّوا القضاء في مختلف مرافق القضاء السعودي. وقد جمع ١٥ ٪ منهم بين الوظيفتين رسميًّا. ذلك أنّ القضاء والتعليم، في نظرتهم إلى العالم، هما في حكم الشرطين اللازمين للمحافظة على تطبيق الأصول الثلاثة. وهكذا، فإنّهم لا يملّون في كتاباتهم ولقاءاتهم ومحاضراتهم عن ترديد مقولة «العدل أساس الملك». وَمَنْ أفضل من ورثة الأنبياء يقدر على إقامة العدل والمحافظة على النظام وإرضاء الله؟ إن حفظ الشريعة وإقامتها لا بدّ أن يمرّ حتماً من خلال نقلها عبر التعليم والكتابة.



وإذا كان القضاء يسمح للعلماء بمعاينة حالات محدّدة وتحليلها والبتّ في شأنها، كما يسمح لهم بأن يكونوا على اتصال دائم بالوقائع الاجتماعيّة، فإنّ التعليم يوفّر لهم وسائل عقلنة تلك المعرفة العمليّة وتقنينها؛ من أجل إيصالها ونشرها بطريقة أفضل، فضلا عن هالة الوجاهة الاجتماعيّة التي تضفيها عليهم الوظيفتان. فلا نعجب إن وجدنا عدداً من كبار العلماء يجمعون بين كلتيهما، إذ يستحيل في الواقع الفصل بين النظر والممارسة. وقد كانت ظاهرة الجمع بين وظيفتي التعليم والقضاء بارزة عند الأجيال الأولى خاصّةً؛ الأمرُ الذي يُفسَّر بنقص الكفاءات الدينيّة ساعة إنشاء الهيئة. بل إنّ المملكة قد اضطرّت، ما بين الأربعينيات والسبعينيات من القرن الماضي، إلى استقطاب كفاءات دينيّة من الخارج. وعلى سبيل المثال، فقد تمكّن المصري عبدالرزاق عفيفي (ت١٩٩٤) بعد قدومه إلى المملكة سنة ١٩٤٩ لتدريس اللغة العربية والعلوم الشرعية، التدرّج ليصل إلى قمّة المؤسّسة الدينيّة، إذ عُيّن في مرحلة أولى، أستاذاً في دار التوحيد بالطائف قبل أن يُنقل إلى المعهد العلمي بعنيزة من منطقة القصيم سنة ١٩٥٠، وليستقرّ بعدها في الرياض حيث أسهم بفاعليّة في إنشاء كلّيتي الشريعة واللغة العربيّة. وقد مكّنته كفاءته وتفانيه من أن يُعيّن مديراً للمعهد العالي للقضاء في الفترة الممتدّة ما بين ١٩٦٥ و١٩٧٣، وليصبح سنة ١٩٧١، عضواً في هيئة كبار العلماء وفي اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، ونائباً لمدير الرئاسة العامّة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد[٥٦]. وهذا المثال يوضّح بجلاء كيف لجأت المملكة في إحدى الفترات إلى الأجانب للتدريس بسبب نقص الكفاءات في سائر القطاعات، كما يُوضّح أيضًا كيف تمكّن الأجانب من الحنابلة الوهّابيين من الاندماج بيُسر في البلد المضيف، وأن ينجحوا بفضل مثابرتهم، في الوصول إلى قمّة المؤسّسة الدينيّة.

وبالتوازي مع هاتين المهنتين المفضّلتين، فإنّ كبار العلماء هم بطبيعة الحال فنّيو عبادات، إذ سبق للكثير منهم أن تولّى إمامة المساجد، أو ما يزالون. وعلى سبيل المثال، فإنّ المفتي العامّ الحالي للمملكة، عبدالعزيز آل الشيخ، هو إمام المسجد الكبير بالرياض، وصالح بن حُميد من أئمة

(٥٦) البسّام، **علماء نجد**، ج ٣، ص ٢٥٧-٢٧٩؛ http://www.afifyy.com/

المسجد الحرام، إلخ. وعلى كلٍّ، يجب ألا ننسى أنّه بالإضافة إلى مهمّتهم الأساسيّة ألا وهي إصدار الفتاوى والإنصات للنّاس، واحتكار الوظائف الدينيّة والقضائيّة العليا، فإنّ العلماء لا يتردّدون في التعدّي على مجالات النخب الأخرى.

ولنُشر بداية إلى أنّ العالم يتحصّل بمجرّد قبوله داخل الهيئة وبصفة آليّة على المرتبة الممتازة، وهي معادلة تقريبًا لرتبة وزير في السلّم الوظيفي، وأنّ اثنين وعشرين من بين أعضاء الهيئة الاثنين والخمسين، لهم مسؤوليّات أخرى خلاف القضاء والتعليم، وأنّ تسعة منهم كانوا أو ما زالوا وزراء. أمّا الوزارات التي يسيطرون عليها (مباشرة أو عن طريق أحد أفراد المؤسّسة)، فهي وزارة العدل، ووزارة الشؤون الإسلاميّة، ووزارة الحجّ، ورئاسة تعليم البنات (قبل إلحاقها سنة ٢٠٠٢ بوزارة التربية والتعليم). ومنذ إنشاء الهيئة سنة ١٩٧١، فإنه يتمّ تسيير وزارة العدل من قِبل أحد أعضاء الهيئة[٥٧]. وقد ترأّس عضو الهيئة محمّد بن جُبير (ت٢٠٠٢) مجلس الشّورى من سنة ١٩٩٢ إلى سنة ٢٠٠٢ قبل أن يخلفه بعد وفاته، صالح بن حُميد (مواليد ١٩٥٠) عضو الهيئة منذ سنة ٢٠٠١، الذي سيعوّضه سنة ٢٠٠٩ عبدالله آل الشيخ (مواليد ١٩٤٨) عضو الهيئة منذ سنة ١٩٩٢. وقد كان ثلاثة أعضاء للهيئة مستشارين للملك فهد (١٩٨٢ ـ ٢٠٠٥)، واثنان منهم هم الآن من مستشاري الملك عبدالله (٢٠٠٥ ـ) كما شغل أربعة أعضاء من الهيئة مناصب عمداء كلّيات أو رؤساء جامعات. فقد ترأّس عبدالعزيز بن باز الجامعة الإسلاميّة بالمدينة إلى حين وفاته سنة ١٩٩٩، وشغل سعد الضويحي (مواليد ١٩٥٦) منصب العمادة في كلّية الشريعة بالأحساء. أمّا عبدالله بن عبدالمحسن التركي (مواليد ١٩٤٠)، وهو بلا شكّ من أكثر الأعضاء نشاطاً، فترأس رابطة العالم الإسلامي بعد أن كان رئيس جامعة الإمام ووزيراً للشؤون الإسلاميّة.

ويُبيّن مسار التركي بوضوح حركيّة العلماء بين قطاع وآخر. فقد وُلد التركي سنة ١٩٤٠ في حَرْمَة، وهي واحة صغيرة في الهلال النجدي، وتابع تعليمه بمنهج مزدوج في الدراسات الدينيّة التقليديّة والحديثة. وبعد حصوله

(٥٧) تولّى محمّد العيسى منذ ١٤ فبراير ٢٠٠٩ وزارة العدل.

على الثانويّة العامّة من معهد العلوم الشرعيّة بالمجمعة سنة ١٩٥٩، التحق بكليّة الشريعة في الرياض حيث تحصّل على ماجستير في الفقه من المعهد العالي للقضاء. كما كان يتردّد بدأب على حلقات العلم التي يقيمها المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم. ثم التحق بالأزهر ليعدّ رسالة للدكتوراه بعنوان: **أصول مذهب الإمام أحمد**[٥٨]. وقد مكّنته الإقامة بالقاهرة من تعميق معارفه النظريّة والاطّلاع عن كثب على التنظيم الإداري والتربوي لهذه الجامعة بهدف استنساخ هياكلها لاحقًا في المملكة. وإثر عودته، شغل لمدّة شهور، وظيفة مدرّس قبل أن يعيّن مديرًا لأحد معاهد العلوم الشرعيّة، وليلتحق من بعدها بكلّية الشريعة في منصب مدرّس. ونظراً لما أكسبته تجربته المصريّة وعلاقاته المتميّزة بأبرز أعضاء المؤسّسة الدينيّة من قوّة، كُلّف التركي سنة ١٩٧٤ بإنشاء جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرياض[٥٩]. وقد مكّنته السنوات العشرون التي قضّاها على رأس هذه الجامعة من إنشاء مركّب جامعي هائل مزوّد بهياكل إداريّة وتربويّة شبيهة بتلك التي للأزهر. وقد كلّلت جهوده بأن غدت جامعة الإمام واحدة من ألمع الجامعات وموئلاً حقيقيًّا للعلماء. وتمّ تعيينه سنة ١٩٩٢، عضواً في هيئة كبار العلماء ثمّ، بعد ذلك بعامين، وزيراً للشؤون الإسلاميّة، قبل أن يصبح في سنة ٢٠٠١ أميناً عامًا لرابطة العالم الإسلامي، وهو المنصب الذي ما يزال يشغله حاليًّا. وإلى جانب وظائفه الرّسمية، فإنه شغل سابقًا، أو لا يزال يشغل عضويّة العديد من الهيئات الوطنيّة والدوليّة. فهو يشغل داخل المملكة عضويّة كلٍّ من المجلس الأعلى للاتّصال، ومؤسّسة الملك فيصل، ولجنة السياسة التعليميّة، ومجلس إدارة مكتبة الملك عبدالعزيز، ومؤسّسة الأطفال المعوّقين. أمّا في الخارج، فيرأس المجلس الإسلامي العالمي بلندن، ورابطة الجامعات الإسلاميّة، والجامعة الإسلاميّة بإسلام آباد، والجامعة الإسلاميّة في النيجر، علاوة على عضويّته في كلّ من مجلس إدارة مركز البحوث الإسلاميّة بأكسفورد، والجامعة الإسلاميّة بشيكاغو، ومعهد التاريخ

---

(٥٨) عبدالله التركي، **أصول مذهب الإمام أحمد: دراسة أصولية مقارنة**، بيروت، ١٩٩٨.

(٥٩) مكّنته فترة قصيرة قضاها في جماعة الإخوان المسلمين في الستينيات من الحصول على معرفة جيّدة بالمجال الإسلامي وتجربة تنظيميّة مهمّة وضعها في خدمة المؤسّسة.

العربي الإسلامي بفرانكفورت. وفي الجملة، فإنّ ما يقرب من العشرين مؤسّسة تستفيد من خدمات التّركي فعليًّا أو شرفيًّا. وإلى جانب نشاطه المؤسساتي، فإنّه يقوم بنشاط تأليفي مهمّ. فقد كتب ونشر إلى الآن مستعيناً بعدد من المساعدين أكثر من سبعة عشر كتاباً، والعديد من الكتب في التفسير والفقه وأصول الدين والتراجم(٦٠).

وهكذا اعتمد العلماء، منذ عقدين من الزمن على الأقلّ، استراتيجيّة تكيّفية دفعتهم إلى اكتساح العديد من ميادين النشاط؛ بهدف فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم، وفي ذات الوقت مسايرة التحوّلات التي عرفها المجتمع السعودي، وإن كان ذلك بصعوبة. ففضلاً عن المجالات الدينيّة والتشريعيّة والتعليميّة، فقد تغلغلوا في المؤسّسات الخيريّة والمؤسّسات الحكوميّة وغير الحكوميّة، والمجالات الاقتصاديّة والماليّة. وقد أصبح كلّ من عبدالله بن منيع (مواليد ١٩٣٠)، وعبدالله المطلق (مواليد ١٩٥٤) وصالح السّدلان (مواليد ١٩٤١) مثلاً من أكبر الخبراء والمستشارين الذين يُعتدّ بهم في الساحة الماليّة السعوديّة. كما نجد هؤلاء العلماء الثلاثة، إلى جانب زملائهم وتلاميذهم، أعضاء في العديد من مجالس إدارات البنوك والمؤسّسات ضمن ما يُسمّى في السعوديّة بـ«اللّجان الشّرعيّة»، أي الهيئات المراقبة لشرعيّة المعاملات داخل المؤسّسة البنكيّة. بل غدا وضع اسم أحد كبار العلماء على كتيّب إحدى المؤسّسات في السعوديّة، من أفضل أنواع الإشهار؛ لما للعلماء من تأثير قويّ في هذا المجال. وحسب بحث أُجري على عيّنة تمثيليّة تضمّ ١٥٠٠ مستثمر في إطار دراسة عن وضع البورصة السعوديّة سنة ٢٠٠٧، فإنّ ٧٣,٩٪ من المستثمرين يذكرون أنّهم يلتزمون بنصائح العلماء. ٧٣,٢٪ منهم يتبعون آراء أعضاء هيئة كبار العلماء الثلاثة، ونعني بهم عبدالله بن منيع (٣٠,٥٪) و عبدالله المطلق (٢٨,٦٪) وصالح السّدلان (١٤,١٪)(٦١).

---

(٦٠) انظر القائمة كاملة في: **موسوعة أسبار للعلماء والمتخصصين في الشريعة الإسلامية في المملكة العربية السعودية**، ج ٢، ص ٧١٧-٧١٨؛

http://www.themwl.org/Profile/default.aspx?l=AR&pl=1&mid=42.

http://www.alriyadh.com/2007/12/20/article302969.html.

(٦١) جماعي، **انهيار سوق الأسهم السعودية وتأثيره على الثقة بمستقبل السوق**، ذكر في: جماعي، **تدين السعوديين**، ج ١، ص ٣٥-٣٧.

ح ـ تنوّع شبكات الدعم

ومع ذلك، فإنّ حركيّة العلماء، ليست ممكنة ما لم ينسجوا من حولهم شبكة دعم تستكمل الرساميل الثقافيّة والاقتصاديّة المُراكمة. وقد تمكّنوا من ملاحظة ثلاثة أنماط لشبكات الدّعم تكاد تكون هي نفسها التي تعبّأ دائمًا من قِبل كلّ طامح إلى عضويّة هيئة كبار العلماء.

وتمثّل شبكة العلاقات الأسريّة المورد الأوّل. وقد استطعنا تحديد ما لا يقلّ عن ثلاثة أمثلة لذلك، لعلّ مثال آل الشيخ من غير شكّ أقدمها وأشدّها كثافة. وقد سبق أن أشرنا سابقًا إلى أهميّة هذه العائلة، وسنحاول فيما يأتي إتمام ملامح صورتها التي بدأنا رسمها. وفي هذا الخصوص، يبدو مثال ابني المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم، إبراهيم وعبدالله، مثالاً ذا دلالة. فرغم أنّ أكبر الأخوين كان أقلّ تميّزاً من مساعدي أبيه وتلاميذه، إلا أنّ أباه عيّنه نائباً لمفتي المملكة[٦٢]. وبعد وفاة أبيه وإلغاء منصب المفتي، تمّت «ترضية» إبراهيم الذي كان من المفترض أن يخلف أباه، بأن عُيّن عضواً في هيئة كبار العلماء ورئيساً عامًا لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد ووزيراً للعدل أيضًا! وحين تنحّى إبراهيم، كان خليفته في هيئة كبار العلماء أخاه الأصغر عبدالله، الرئيس الحالي لمجلس الشورى.

ولنشِر إلى مثال آخر صارخ من عائلة آل الشيخ أيضاً، وهو يخصّ صالح بن عبدالعزيز (مواليد ١٩٥٨)، حفيد محمّد بن إبراهيم. فقد قرّر صالح، بعد تحصّله على شهادة في الهندسة، أن يرجع إلى التراث العائلي، فالتحق بجامعة الإمام، حيث سيتمكّن بفضل لقبه وتدخّل أبيه رئيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من الحصول على معادلة شهادته والمرور مباشرة إلى شهادة الماجستير؛ وهو ما يعني التحايل على قاعدة صارمة ومحوها أمام واحد من آل الشيخ يشغل حاليًّا منصب وزير الشؤون الإسلاميّة وهو عضو مرشّح، لعضويّة هيئة كبار العلماء إذا سمحت الظروف.

أمّا المثال الثالث، فيخصّ محمّد بن حسن الذي كان صعود نجمه

---

(٦٢) انظر مرسوم تعيين إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم على الموقع المخصص للملك سعود:

http://www.kingsaud.net/ara/alarshef/almrasem_almlkeah/1377_h/almrswm_almlke_alkhass_btaeen_alshekh_cebrahem_bn_mhmd_bn_eebrahem_naba_Ismahah_almftaa_alakbr_fe_aleeftaa.

مدوّيًا بفضل علاقاته بابن عمّه عبدالعزيز آل الشيخ المفتي الحالي للمملكة. فقد استطاع محمّد بن حسن أن يرتقي بسرعة درجات الرّتب الجامعيّة، وأن يُصبح رئيس ديوان ابن عمّه المفتي العام بفضل دعم هذا الأخير الذي اقترح اسمه على هيئة العلماء التي قبلته في عضويّتها سنة ٢٠٠٥. على أنّ شبكة العلاقات العائليّة وما يصدر عنها من تأثير، تتجاوز الإطار الديني بصفة كبيرة. فالعديد من المنتسبين إلى هذه العائلة يتقلّدون حاليًّا، أو تقلّدوا سابقاً، مناصب مدنيّة وعسكريّة مهمّة كما ذكرنا سابقًا. أمّا الشبكة العائليّة الثانية، فهي عائلة ابن حميد، ونحن لن نتحدّث بشأنها، إذ سبق أن تعرّضنا إليها أعلاه.

أمّا آخر الشبكات العائليّة، فتتمثّل في عائلة الشثري النجديّة التي قدّمت بعض العلماء وعدداً من رجال السياسة. كان عبدالعزيز الشثري (ت١٩٦٧) عالمًا ذا شهرة متوسّطة وممّن ساهموا في تفقيه القبائل البدويّة التي تمّ توطينها في الهجر قبل أن يتفرّغ للتدريس[٦٣]. وقد سمحت علاقته المتميّزة بالعائلة المالكة لابنه ناصر من سلوك مسار سياسي ناجح، إذ كان مستشاراً لكلّ من الملك خالد (١٩٧٥ ـ ١٩٨٢) وفهد (١٩٨٢ ـ ٢٠٠٥) وعبدالله (منذ سنة ٢٠٠٥). ورغم ترقّيهم الاجتماعي بفضل منصب ناصر، فإنّ آل الشثري لم يكونوا ليصبحوا «بيتاً تليداً» مكنهم إلا بتخريج عالم دين متميز؛ وهذا ما دفع بمستشار الملك إلى بذل كلّ ما في وسعه كي يصل ابنه سعد (مواليد ١٩٦٧) إلى قمّة المؤسّسة الدينيّة. لذا، فقد عهد بالابن منذ نعومة أظفاره إلى أشهر العلماء مثل عبدالعزيز بن باز (ت١٩٩٩) وابن عُثيمين (ت٢٠٠١) وعبدالعزيز آل الشيخ (مواليد ١٩٤٣)، ليلتحق بعدها بجامعة الإمام. وقد استطاع سعد أن «يحرق» جميع مراحل المنهج الحنبلي الوهّابي ليصبح أستاذاً في نفس الجامعة، في وقت قياسي. كما ساندت الأسرة ترشيح ابنها لهيئة كبار العلماء (وكان أبوه آنذاك عضواً في الديوان الملكي الذي يرفع الترشّحات للملك)، ليعيّن في شهر إبريل سنة ٢٠٠٥، وهو في الثامنة والثلاثين من عمره، وليكون بذلك أصغر الأعضاء سنًّا[*].

(٦٣) محمّد الشثري، **إتحاف اللبيب في سيرة الشيخ عبدالعزيز أبو حبيب**، الرياض، ١٩٩٠؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ٣، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(*) عزله الملك من منصبه سنة ٢٠٠٩.

وبما أنّ النزعتين الجهويّة والانشطارية تهيمنان على المشهد السياسي الديني السعودي، فإنّ المورد الثاني لمن يسعى لعضويّة هيئة كبار العلماء، سيكون بلا شكّ الشبكة القبليّة (ونحن نستخدم هنا مصطلح القبيلة مجازاً لتعيين تشكيلات معقّدة)، الموازية للشبكة الجهوّية النجديّة. وقد لاحظنا أنّ العلماء ينحدرون في الغالب من أكبر الأحلاف القبليّة والأنساب النجديّة، إذ قدّم بنو خالد أربعة علماء، وبنو زيد سبعة، وبنو سُبيع ثلاثة، وبنو تميم ثمانية (يضاف إليهم العلماء الأربعة من آل الشيخ)، وقحطان ثلاثة، وعنزة ثلاثة، وباهلة قدمت عالمين، ومثلها الدّواسر، أي ما مجموعه ستة وثلاثون عالمًا من جملة الاثنين والخمسين الذين عرفتهم الهيئة. فالتوازنات بين التجمعات القبلية النجدية تُحترم في تشكيلة مجلس الهيئة، ولكن هذه الشبكات القبلية المُثنّاة بالعصبية الجهوية ليست حكراً على المجال الديني، بل جارٍ بها العمل في المجالين السياسي والإداري[٦٤].

أمّا آخر موارد الطامحين لعضويّة هيئة كبار العلماء، فهي الملازمة، أي الارتباط مدّة طويلة بأحد المشايخ من ذوي الشهرة والنفوذ. وتسمح الملازمة بربط علاقات شخصيّة قد تؤول إلى زواج الطالب بإحدى بنات الشيخ أو بنات إخوته. وعلى سبيل المثال، فإنّ صالح اللحيدان (مواليد١٩٣١) كان لمدّة طويلة أحد الطلبة المفضّلين عند المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم؛ ما كان سبباً عظيماً في انطلاق حياته المهنيّة بعد أن تزوّج إحدى بنات المفتي؛ ليغدو مدير ديوانه ورئيس تحرير مجلّة **راية الإسلام**، أوّل مجلّة حنبليّة وهّابيّة رسميّة. ولم يكن لعلاقاته الشخصيّة بزعيم المؤسّسة الدينيّة ولكاريزما المنصب التي منحتها إيّاه وظائفه، إلا أن يُسهّلا صعود نجمه. فبعد سنة واحدة من وفاة المفتي، تمّ تعيين اللحيدان في هيئة كبار العلماء، وورث عنه أيضًا منصب القضاء. وفي بضع سنوات، أصبح رئيساً للمجلس الأعلى للقضاء، وهو منصب شغله إلى حدود شهر فبراير ٢٠٠٩. ويُعتبر اللحيدان اليوم أقدم أعضاء هيئة كبار العلماء التي انضمّ إليها منذ سنة ١٩٧١ وأكثرهم نفوذاً.

ولنُشِر إلى مثال آخر. فمحمّد السّبيل كان تلميذ ابن حُميد حين كان هذا

(٦٤) محمّد بن صنيتان، **النخب السعودية**، ص ٥٩-٦٢.

الأخير قاضياً على البكيريّة. فما إن تمّت ترقية ابن حميد إلى منصب كبير قضاة منطقة القصيم، حتّى استدعى السّبيل إلى بُريدة ليُعيّنه مدرّساً ومسؤولاً على أحد المعاهد الشرعيّة. وقد كانت العلاقة بين الرجلين من المتانة بحيث قام ابن حُميد، عند تعيينه كبير قضاة الحجاز، بدعوة تلميذه إلى مكّة وتعيينه إمامًا وخطيباً في المسجد الحرام ونائباً له بوصفه الرئيس العامّ لشؤون الحرمين، قبل أن يتولّى منصب رئاسة هذه الهيئة بعد وفاة وليّ نعمته وذلك حتّى سنة ٢٠٠٥. ومنذ وصوله إلى مكّة، نسج السّبيل علاقات وثيقة مع أبرز أعضاء المؤسّسة الدينيّة، وخاصّة منهم ابن باز. وقد آل الأمر بهذا الأخير، سنة ١٩٩٢، إلى أن اقترح عليه أن يصبح عضواً في الهيئة. وهذا ليس غريباً عن ابن باز الذي كان أيضًا مهندس المسار المهني لأقرب تلاميذه إليه، وهو عبدالله بن قعود (ت٢٠٠٦). إذ اقترح على الديوان الملكي تعيينه في الهيئة عند أوّل فرصة (وفاة أحد الأعضاء) وهو ما تمّ سنة ١٩٧٧.

وإذا كان محمّد بن إبراهيم قد احتلّ مركز المؤسّسة الدينيّة ومختلف شبكاتها في التنشئة والتضامن، إلى حدود وفاته سنة ١٩٦٩، فإنّ عبدالعزيز بن باز كانت له نفس الوضعيّة الحاسمة منذ النصف الثاني من السبعينيات إلى حدود وفاته سنة ١٩٩٩. فقد كان ابن باز يتمتّع باحترام العلماء وتقديرهم، وهو ما أكسبه تأثيراً على المحيطين به، حيث كانوا جميعاً يأخذون بنصائحه وغالباً ما يتّبعون توجيهاته. لقد كانت وضعيّة ابن باز المركزيّة ذات أهميّة كبرى، إذ كان العديد من السّبل تمرّ من خلاله، وهو ما يشهد له أنّ ثمانية عشر عضواً من أعضاء الهيئة كانوا من تلاميذه، وهو أمر يدينون له به.

خ ـ الزّهد والابتعاد عن السياسية

لم يسبق لأحد من كبار العلماء أن عارض النظام، أو طالب بإصلاح سياسي، أو انتقد قرارات الهيئة أو قرارات أحد أعضائها، حتّى لو كانت مواقفه الشخصيّة متعارضة مع القرارات الرسميّة.

كان عبدالله بن جبرين (ت٢٠٠٩)، وهو موظّف ديني سام ومرشّح محتمل لعضويّة الهيئة، أحد قادة الاحتجاجات الإسلامويّة في بداية التسعينيات. وكانت تصرّفاته تمثّل تحديًّا، سواء للنظام أو لكبار العلماء

الذين لم يتأخّروا عن إدانته علنًا، فأقيل عن مهامّه الرسميّة، قبل أن يردّ إليه الاعتبار لاحقًا، ولكنّه لم يطمح، رغم شهرته، إلى عضويّة الهيئة، وبسبب تلك «الزّلّة» المتمثّلة في اعتراضه صراحة على الحكومة ومشاركته في نشاطات سياسيّة تتعارض مع العقيدة الحنبليّة الوهّابيّة والمواقف الرسميّة. ولم تكن «توبته» ومساندته التالية للعرش كافية للعفو عنه، فالزهّد السياسي هو مفتاح الاختيار لعضويّة الهيئة، إن لم يكن مساندة قرارات النظام. أما علي الضُويحي (مواليد ١٩٥٦)، هو مثَلُ العالم الملتزم سياسيًّا (لصالح النظام طبعاً) الذي استطاع دخول الهيئة. فقد أمضى منذ سنة ٢٠٠١ حين كان عميداً لكلّية الشريعة بالأحساء عدّة عرائض سياسيّة دفاعاً عن البرامج التعليميّة السعوديّة وعبّر عن وقوفه إلى جانب إجراء انتخابات بلديّة وغير ذلك.

وعلى العكس من ذلك فقد تمّ تهميش عبدالمحسن العُبيكان (مواليد ١٩٥٦) الذي دعا صراحة إلى البدء في الإصلاحات في الفترة الممتدّة ما بين ١٩٩٠ و ١٩٩٢ رغم كونه ابناً للمؤسسة الدينية. لقد تمّت إقالته من مناصبه المتعدّدة (فقد منصب قاض في محكمة الرياض وإمامة مسجد الجوهرة). ورغم ردّ الاعتبار له ما بين سنتي ١٩٩٩ و ٢٠٠٠، فإنّه بقي على معارضته لقرارات الهيئة (خاصّة الفقهية منها) وللجهاز القضائي، بل إنّه أصدر فتاوى تعارض فتاوى الهيئة. ولكنّه حاول أن يتدارك الأمر بأن أصدر فتاوى، من جملتها إباحة تحيّة العلم(٦٥) وتحريم الجهاد على السعوديّين في العراق(٦٦) مجاملة للحكومة. ورغم موافقة النّظام على ردّ الاعتبار له ثانية لكنّ كبار العلماء استعملوا حقّ النقض الباتّ على دخوله إلى الهيئة. وفي نهاية الأمر، تمّ في مرحلة أولى تعيين العبيكان مستشاراً في وزارة العدل وعضواً في مجلس الشورى، قبل أن يُصبح أحد مستشاري الملك سنة ٢٠٠٩(*).

ويعترف قادة الحركة الإسلامويّة السعوديّة في تسعينيات القرن

(٦٥) http://www.alarabiya.net/programs/2005/07/14/14931.html#003.

(٦٦) http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=263861&issueno=9473; http://www.alriyadh.com/2004/10/06/article13063.html.

(*) عُزل من هذا المنصب عام ٢٠١٢.

الماضي، وهم سفر الحوالي (مواليد ١٩٥٠) وسلمان العودة (مواليد ١٩٥٥) ومحسن العواجي (مواليد ١٩٦١)، بأنّ أحد معايير الدخول إلى هيئة كبار العلماء هو التزهّد في المجالين السياسي والأمني. يقول الحوالي: «**في نظر الحكومة، فإنّ كبار العلماء لا بدّ أن يكونوا غير مسيّسين**»[٦٧] ويضيف سلمان العودة: «**إنّ من يطمحون إلى عضويّة الهيئة، لا بدّ أن يكونوا بلا مشاكل وبلا تاريخ**»[٦٨]. وبالنسبة إلى محسن العواجي فإنّ «**دخول الهيئة يخضع لشروط أمنيّة محضة**»[٦٩]. ورغم أن هذه الآراء عنيفة شيئاً ما وتنم عن حقد دفين إلا أنها تعكس حقيقة اجتماعية كما بيّناه أعلاه.

إنّ «الصورة المثاليّة» لعضو هيئة كبار العلماء تُظهر رجلاً حنبليًّا وهّابيًّا، من عائلة «أطر دينيّة متوسّطة» أو من «بيت علم»، منتمياً إلى قبيلة كبرى من الهلال النجدي، تلميذاً لشيوخ مشهورين (وهو ما يصحّ في شأن العالم الذي اتّبع تكوينًا تقليديًّا)، أو طالباً في أحد المعاهد العلمية ثمّ في جامعة الإمام (وهو ما يصحّ في شأن العالم الذي تلقّى تكوينًا عصريًّا). ويكون هذا الشخص متخصّصًا في أصول الدين أو في الفقه الإسلامي، وغالبًا ما يكون أستاذًا في جامعة الإمام و/أو قاضيًا. ولا يكون ملتزمًا سياسيًّا إلا في صالح النظام، طبقًا للمذهب الحنبلي الوهّابي. أي أنّه، قبل أيّ شيء آخر، فاعل ديني.

ويبقى أعضاء الهيئة في مناصبهم بمعدّل خمسة عشر عاماً. وإذا ما كانت حيثيّات الوصول إلى قمّة المؤسّسة الدينيّة صعبة التحديد، فإنّ أسباب مغادرتها شديدة الوضوح. إذ يغادر كبار العلماء الهيئة إمّا بحكم الوفاة أو المرض العضال، أو في صورة اقتراف فعلة لا تغتفر عند العرش أو المؤسّسة. وقد تمّت إزاحة عبدالله بن قعود من عضويّة الهيئة سنة ١٩٨٦م، وذلك لسببين، هما علاقاته المشبوهة بالأوساط الإسلامويّة، وبعض فتاواه التي عارض بها إجماع المؤسّسة الدينيّة. وفي سنة ٢٠٠٩،

(٦٧) محادثة مع المؤلّف، مكّة، إبريل ٢٠٠٥.

(٦٨) محادثة مع المؤلّف، بريدة، إبريل ٢٠٠٥.

(٦٩) محادثة مع المؤلّف، الرياض، إبريل ٢٠٠٥.

تمّ طرد سعد الشثري لتجرّؤه على نقد الاختلاط في جامعة الملك عبدالله بوصفها أحد المعاقل الملكيّة. فقد نظر إلى فعله بوصفه تدخّلاً في مجال منوط بعهدة العرش طبقاً للصفقة التوافقية المعقودة بين السلطة السياسيّة والهيئة الدينيّة.

إنّ ديْدن أعضاء هيئة كبار العلماء (وهو ثمرة تشريط تاريخي واجتماعي) هو مولّد سلوك متكيِّف، عن قصد أو عن غير قصد، مع منطق الفضاء السياسي الديني السعودي، مساندة السلطة السياسيّة وإدارة السوق الرسميّة للمنافع الروحيّة في إطار احترام الأصول الثلاثة حسب المنظور الحنبلي الوهّابي. فما تتمتّع به الهيئة من صلاحيّات واسعة في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة، إلى جانب وظيفتها الأساسيّة كحصن إيديولوجيّ وآلة لشرعنة تصرّفات السلطة، كلّ ذلك يُبرّر الرقابة التي تمارسها السلطة السياسية على جدول أعمالها، وتحديد شروط شديدة لانتقاء أعضائها. فعلى العلماء احترام الصفقة التوافقية التي تربطهم بآل سعود. إذ لا يمكنهم أن يتدخّلوا في المجال السياسي إلا بطلب صريح من العرش. وبعبارة أخرى، على العلماء أن يبقوا فاعلين دينيّين بالمعنى الحصري للكلمة.



(٨)

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أداة سيطرة على المجال العامّ

يشير يورغن هابرماس(Jürgen Habermas) إلى أنّ المجال العامّ الأوروبي كان يُهيمن عليه، قبل انبثاق مجال عامّ بورجوازي مرتبط بتطوّر الرأسماليّة وترشيد هياكل الدولة، الإقطاع والعلاقات الشخصيّة، وأنّه كان منظّمًا عن طريق التمثّل، أي من خلال انتشار علامات مظهريّة تتجلّى في موقف وخطاب خصوصيّين، «**وباختصار، مُدوّنة سلوك وآداب صارمة [...] إذ لا بدّ للفضيلة أن تتجسّد، أن تكون معروضة أمام أعين الجميع**»[١]. وبهذا يغدو المجال العامّ مساحة للتّنظيم والمراقبة، بمعنى قيام الماسكين بزمام السلطة بتحديد السلوكيّات المقبولة والمشروعة، والمتوافقة مع «الثقافة» السائدة. وهذا التعريف يبدو مناسباً لوصف المجال السعودي العامّ. فلئن كانت الطبيعة المِلْكوية للنظام السياسي والثقافة المحلّية «القبليّة»، المعاد اختراعها عادة، هي ما يجبر الناس على التلبّس بلبوس معيّن بصفة شبه دائمة، فلا شكّ في أنّ المذهب الحنبلي الوهّابي كان يشجّعهم أيضًا على ذلك. وعلى غرار كلّ مؤسّسة قائمة على مبدأ إيديولوجي، كان المذهب الحنبلي الوهّابي منذ ظهوره في النصف الثاني من القرن الثامن عشر يطمح إلى فرض مبادئه المعرفيّة والمعياريّة والرمزيّة في المجال العامّ السعودي، أي في مجمل المجالات المفتوحة للجميع.

---

(١) Jürgen Habermas, *La Sphère publique. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, p. 20.

ولإضفاء الشرعيّة على هذا الطموح، لجأ العلماء إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من أجل هدف أساسي هو إظهار المجتمع بمظهر المحافظ على العقيدة الصحيحة والسلوك القويم، على الأقلّ في العلن. ولئن كان واجب الأمر بالمعروف والنهي المنكر فرض عين من الناحية النظريّة، فإنّ السلطة السياسيّة والمرجعيّة الدينيّة بذلتا كلّ جهد ممكن لتنظيمه ومأسسته بأقصى ما يمكن من سرعة من أجل الحفاظ على النظام، أي الحفاظ على الركيزة الأساسيّة الضرورية لكلّ عمل من أجل النّجاة في الدّارين، كما يتصوّره رجال الدين؛ ولهذا الغرض، أنشأ أوائل الخلفاء العباسيّين خطّة المُحتسب.

تشير النصوص الفقهيّة التقليديّة إلى أنّ صاحب هذه الولاية الدينيّة يتمتّع بصلاحيّات يمكن صياغتها في النماذج المثاليّة التالية: مراقبة شرعيّة المعاملات التجاريّة وجودة السّلع في الأسواق وأسعارها والسهر على أداء الواجبات الدينيّة الأساسيّة (صلاة الجماعة ومراقبة المساجد وصيانتها والصّيام، إلخ)، والسهر على احترام الآداب العامّة (اللباس الشرعي ومقاومة الدّعارة والكحول والمخدّرات والتّبغ مثلاً)، تحريم الاختلاط في بعض الأماكن ومراقبة شرعيّة أعمال الموثقين والعدول والوعاظ إلخ. ويضاف إلى تلك المهامّ المتعلّقة بفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العامّ، فإنّ المحتسب مكلّف أيضًا بمهامّ بلديّة (édilitaires) (تنظيف الشوارع وترميم الجدران وإمدادات المياه في المدينة ومراقبة بعض المهن وحماية الحيوان، إلخ). ولإنجاز تلك المهامّ، يساعد المحتسب عدد من النوّاب والمساعدين، كما يمكنه الاستنجاد بالشرطة لإنفاذ الأحكام، فضلاً عمّا لديه من سلطة ردع واسعة (التوبيخ والجلد والغرامة والمصادرة وإغلاق المحال وحظر العمل والحبس والنفي لمعتادي الإجرام، إلخ)[٢].

---

(٢) EI2, t. III, p. 503; ÉmileTyan, *Histoire de l'organisationjudiciaire en pays d'islam*, p. 617-650; Benjamin R. Foster, «Agoranomos and Muhtasib», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, nº 2, 1970, p. 128-144; Willem Floor, «The Office of Muhtasib in Iran», *Iranian Studies*, nº 1, 1985, p. 53-74; R. P. Buckley, «The Muhtasib», *Arabica*, t. 39, 1992, p. 59-117; Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt et Nehemia Levtzion (dir.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, 2002; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, 2004. =

لكنّ سلطة المحتسب ونفوذه يعتمدان في الواقع على معايير بيئيّة ونفسيّة متعدّدة. منها مكانة الإسلام في جهاز الدولة والمحيط الاجتماعي والسياق التاريخي ومزاج المحتسب نفسه وكفاءته، وخاصّة معتقداته. ويهدف التحليل الذي سنقوم به في الصفحات التالية إلى مقارنة هذا النمط المثالي للحسبة مع الواقع السعودي؛ وهو ما سيسمح لنا بفهم الديناميّات المُهيكلة لهذه المؤسّسة والمُثبّتة والمُنظّمة لها داخل منظومة بيئيّة محدّدة. وسنتحقّق من اكتساء الحنبليّة الوهابيّة الطابع المؤسّسي من خلال دراسة بنية جهاز الحسبة، المعروف باسم هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتاريخه وآليات عمله. وسيسمح هذا الاستعراض، الذي سيعتمد، كلّما كان ذلك ممكناً، على البيانات الإحصائيّة، باستطلاع مواقف المؤسّسة الدينيّة العقديّة والفقهيّة حول عدّة قضايا اجتماعيّة. هذا ويُمكننا من جهة أخرى اعتبار دراسة مؤسّسة الحسبة على امتداد تاريخ المملكة العربيّة السعوديّة الطويل، مؤشّراً على عمليّة بناء الدّولة فيها، وهي عمليّة تتميّز، كما في بقيّة العالم، بوجود إرادة احتكاريّة لدى السلطة المركزيّة (السياسيّة والدينيّة) ومقاوماتٍ شتّى تخلقها تلك الحركيّة.

أ ـ محاولات مأسسة متواصلة..

كما بيّن مايكل كوك (Michael Cook) في كتابه حول ممارسة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّ محمّد بن عبدالوهّاب لم يولِ أيّ أهميّة تقريبًا لهذا الواجب الديني، رغم كونه مركزيًّا في التاريخ والتصوّر الإسلاميّين[٣]. فإنّنا لم نعثر بالفعل في جميع أعمال داعية نجد إلا على مقاطع قليلة تشير إلى المسألة بطريقة موجزة وبمصطلحات عامّة[٤]. ومع ذلك، فإنّ مايكل كوك لا يقدّم أيّ تفسير لشبه الغياب

= وقد تمّت ترجمة هذا الكتاب الأخير إلى العربية. انظر مايكل كوك؛ **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (ترجمة عبدالرحمن السالمي وعمار الجلاصي - مراجعة رضوان السيد). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١/٢٠٠٩، [المترجمان]

(٣) Michael Cook, *Commanding Right*, p. 165-170.

(٤) محمّد بن عبدالوهّاب، **الرسائل الشخصيّة**، **الأعمال الكاملة**، ج ٧، ص ١١، ص ١١٤، ص ٢٧٦، ص ٢٩٦؛ نفسه، **مبحث في الاجتهاد والاختلاف**، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ١٧؛ ابن قاسم، **الدّرر السنيّة**، ج ١، ص ٢٩-٣٥.

هذا، رغم وضوح الأمر. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن أن يتمّ إلا في إطار مجتمع إسلامي، والحال أنّ المذهب الذي كان يدعو إليه ابن عبدالوهاب لم يكن يهدف إلى إصلاح ممارسات الأهالي وعاداتهم في إطار النظام القائم، بل «هدايتهم» إلى التوحيد الحقيقي. فإذا ما تمّ تجاوز تلك المرحلة، عاد واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليغدو فرضاً. ووفقاً للمعلومات الضئيلة المتوفّرة لدينا، فإنّ الشيخ قد قام بتكليف بعض مريديه المخلصين بفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العام في الأراضي الخاضعة للإمارة السعوديّة، وهي الممارسة التي استمرّت بالطّبع بعد وفاته.

على أنّ تعزّز المذهب الحنبلي الوهّابي وتوسع الإمارة السعوديّة السريع في أوائل القرن التاسع عشر، فرض على ورثة الشيخ تليين مواقفهم حتّى تغدو مقبولة من المسلمين الآخرين في المنطقة. وقد سبق أن رأينا كيف أدرج عبدالله بن محمّد بن عبدالوهاب نهج والده في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما يستتبع بحكم الأمر الواقع الاعتراف بالمذاهب الإسلاميّة الأخرى. وكانت تلك البادرة أوّل محاولة لتطبيع الحنبليّة الوهابيّة.

ولئن تم توظيف الحسبة في تبرير توسّع الإمارة السعوديّة في أوائل القرن التاسع عشر، كما كان الحال في العديد من الأصقاع الإسلاميّة منذ بداية العصر الوسيط، إلا أنّه تمّ إكسابها لاحقًا، لا سيّما خلال العهد الثاني للأمير فيصل بن تركي (١٨٤٣ ـ ١٨٦٥)، وظيفة إضفاء التجانس على سكان نجد من أجل بناء قاعدة إقليميّة قويّة للمذهب الحنبلي الوهابي ولحكم آل سعود. وقد تميّزت تلك الفترة أيضًا بالرغبة في إضفاء الطابع المؤسّسي على هذه الممارسة الدينيّة في سبيل إكسابها الفعاليّة اللازمة. فقد تمّ تعيين مرشدين دينيّين تحت سلطة القضاة الحنابلة الوهابيّين في معظم الواحات للاضطلاع بهذه المهمّة التي بها قوام الدين والدنيا. بل إنّ السلطات قامت نحو سنة ١٨٥٤ ـ ١٨٥٥، لأسباب ذكرناها في الفصل الثالث، بتكليف اثنين وعشرين من الشيوخ التّقاة بالسّهر على احترام العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العام في مدينة الرياض، قبل أن يعمّم هذا الإجراء لاحقًا على جميع أقاليم الإمارة السعوديّة. لكنّ وفاة الأمير فيصل في

عام ١٨٦٥ واندلاع حرب الخلافة بين أبنائه، وضع حدّا لأولى محاولات إضفاء الطابع المؤسسي على الحسبة. وخلال تلك الفترة من عدم الاستقرار، حاولت المؤسّسة الدينيّة التنظّم بصفة غير رسميّة لأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد شارك في ذلك عدّة شخصيّات دينيّة بصفة طوعيّة. لكن انخرام الأمن، والأمن شرط أساسي لأداء الواجبات الدينيّة، لم يسمح لهم أبدا بأداء الواجب على نحو مرضٍ.

إلّا أنّ انبعاث الإمارة السعودية وتوسّعها انطلاقاً من سنة ١٩٠٢، كان مؤذناً بانبعاث الحسبة بوصفها أداة من أدوات الهيمنة وفرض التجانس في مجال عامّ يُهيكله التمثّل. ولم يطرأ أيّ تغيير على النمط التنظيمي لتلك المهمّة بما أنّها كانت تحقّق الغرض منها على نحو فعّال. فقد كان كلّ قاض، إلى جانب عدد من المساعدين، مكلّفاً بمراقبة احترام تعاليم الشّرع في دائرة نظره (المعاملات التجاريّة في الأسواق والواجبات الدينيّة والأخلاق العامّة، الخ)(٥). وقد لاحظ الرحّالة أمين الريحاني خلال إقامته في الرياض سنة ١٩٢٢ ـ ١٩٢٣، أنّ المؤسّسة الدينيّة كانت تولي عناية كبيرة لفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العامّ، وأنّ المخالفين كانوا يتعرضّون لعقوبات بدنيّة. فما إن يتخلّف أحدهم عن صلاة الجماعة، حتّى يذهب وفد من الوجهاء إلى منزله للكشف عن أسباب غيابه، فإن عاود فعلته استوجب عقوبة الجلد(٦). وقد تمّ توسيع هذا النظام ليشمل المناطق المستولى عليها، بما في ذلك الحرمان الشريفان(٧).

ويمكننا ممّا تقدّم، أن نستنتج أنّه منذ ظهور الإمارة السعوديّة، لم تكن الحسبة أبداً وظيفة مستقلّة وأنّها كانت خلوًّا من أيّ مهامّ بلديّة. وبهذا، فإنّ للحسبة السعوديّة خصائص تجعلها مختلفة عن النموذج الذي تقدّمه المصادر الفقهيّة التقليديّة. وما تلك الخصوصيّة إلا نتيجة الصفقة التوافقية العضوية

---

(٥) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٣٨١-٣٨٣؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ٣٠٢.

(٦) أمين الريحاني، **ملوك العرب**، ص ٥٥٦-٥٦٤. وتؤكّد التقارير الأوروبيّة المعاصرة هذه المعلومات. انظر:

Paul Harrison, « Al Riyadh, the Capital of Nejd», *Moslem World*, vol. 8, 1918, p. 418; Harry Philby, *The Heart of Arabia*, t. I, p. 97.

(٧) **أمّ القرى**، العدد ٣٤، أوت ١٩٢٥، ص ٤؛ العدد ٦٨، إبريل ١٩٢٦، ص ٤.

بين السلطة السياسية والمرجعيّة الدينيّة القاضية بالتقسيم الصارم للعمل بين الشريكين. على أنّه يجب علينا أن نضيف ميزة أخرى، وإن كانت غير مخصوصة بالحالة السعوديّة، إلا أنّها سوف تلعب دورًا مهمًّا في عمليّة إضفاء الطابع المؤسّسي على الحسبة، ألا وهي التطوّع. فقد كان يمكن لبعض الأفراد المعروفين بالتقوى وبالتزامهم الديني، أداء هذا الواجب أيضًا في حريّة كاملة. وإذا ما كانت التصرّفات الفرديّة لبعض المتطوّعين لا تزعج أحدًا تقريبًا، فإنّها قد تغدو خطرًا حقيقيًّا على النظام القائم إذا كانت من فعل جماعة، خاصّة إذا كانت منظّمة. وقد كان ذلك واقع الحال مع جماعة الإخوان خلال العقدين الأوّلين من القرن العشرين.

كان السلوك العنيف لبعض الإخوان تجاه الأهالي في المناطق التي أخضعت للإمارة السعوديّة، أمرًا مزعجًا للسلطة السياسيّة وللمرجعيّة الدينيّة. وكما رأينا سابقًا، لم يكفّ الملك عبدالعزيز والعلماء أبدًا عن محاولة لجم أولئك المشاغبين الذين ما كانوا يتردّدون في استخدام القوّة الغليظة من أجل تطبيق أحكام الشّرع في المجالات العامّة، سواء في الواحات أو في القرى أو المدن التي تمّ إخضاعها؛ وهو ما أدّى في العديد من المناسبات إلى دخولهم في مواجهات دامية مع الأهالي أو مع الوفود الأجنبيّة، وخصوصًا خلال موسم الحجّ لسنة ١٩٢٦ حين حدثت الواقعة المعروفة باسم «حادثة المحمل».

فقد جرت العادة منذ القرن الثالث عشر، أن يُرسل حكّام مصر كلّ عام، في إشارة إلى وجودهم أثناء الحجّ وإظهارًا لقوّتهم، جملاً مع أمير الحجّ يكون مُزيّنًا بألبسة مطرّزة بالذهب والجواهر وعليه هَودج في زينة باذخة[٨] ترافقه مفرزة من الجند ويتبعه الموسيقيّون وحشد الحجّاج. ولنا أن نتخيّل كيف كان هذا المنظر مثيراً لبعض الإخوان الذين كانوا لا يشكّون لحظة في أنّه من أفعال الوثنيّة. وقد حاولوا عبثاً إنهاء الأمر بالاستيلاء على المحمل، ولكنّ المفرزة المصريّة أطلقت عليهم النّار،

---

(٨) حول المحمل، انظر:

EI2, t. VI, p. 43; Jacques Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque, XIIIe-XXe siècles*, Le Caire, 1953; Maurice Gaudefroy-Demombyne, *Le Pèlerinage à La Mekke: une étude d'histoire religieuse*, p. 155-161.

وكادت الحادثة التي سقط فيها نحو عشرون قتيلاً ومئاتٌ من الجرحى، أن تُؤدّيَ إلى مذبحة رهيبة في الشهر الحرام وفي البيت الحرام، لولا أن أسرع الملك عبدالعزيز، الذي كان حينها في مكّة، إلى مكان الحادث في الوقت المناسب، حيث تمكّن من فضّ النّزاع سلميًّا[٩].

وبصرف النظر عن طابعها الوقائعي، فإنّ حادثة المحمل كانت على درجة كبيرة من الخطورة، وعلى أكثر من صعيد. فلأصدقاء عبدالعزيز، قبل أعدائه، التساؤل كيف يمكن لمن يعجز عن السيطرة على قوّاته، أن ينجح في إدارة الحرمين الشريفين وحماية الحاجّ؟! كما أنّ للرّأي العامّ الإسلامي الدولي تأكيد أحكامه السلبيّة بشأن الحنبليّة الوهّابيّة، وهي الأحكام التي جهد الملك في محاولة تغييرها؛ لذا كان لا بدّ من إثبات قدرة العرش السعودي على إدارة الأماكن المقدّسة بشكل فعّال، وإثبات أنّ المذهب يمكنه التكيّف مع وضعيّته الجديدة كمذهب رسميّ للدولة. وبالإضافة إلى سقوط هيبتها المحلّية والدوليّة، كانت السلطة السياسيّة والمرجعيّة الدينيّة السعوديّة عرضة لخطر فقدان نفوذهما في المجال العامّ ما لم تظهرا القدرة على السيطرة عليه بيدٍ من حديد. وهكذا كانت حادثة المحمل حافزًا مسرّعًا لعمليّة إضفاء الطابع المؤسّسي على الحسبة تجنّبًا للانتقادات الدوليّة ومنعًا لكلّ المبادرات الخاصّة.

فبعد أسابيع فقط من انقضاء موسم الحجّ، كلّف الملك قاضي مكّة عبدالله بن بليهد (ت١٩٤٠)[١٠] بإنشاء هيئة رسميّة تكون مسؤولة عن الحسبة في مكّة وتوابعها[١١]. وفي ١٠ سبتمبر ١٩٢٦، نشرت الجريدة الرسمية أمرًا ملكيًّا بإنشاء جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٢] المكوّنة من اثني

---

(٩) **أمّ القرى**، العدد ٧٨، يونيو ١٩٢٦، ص ١؛

H.C Armstrong, *Lord of Arabia Ibn Saud. The Intimate Study of a King*, p. 245-250.

(١٠) عبدالرحمن آل الشيخ، **مشاهير**، ص ٣٣٤-٣٥١؛ البسّام، **علماء نجد**، ج ٤، ص ١٣٨-١٤٩.

(١١) يشير حافظ وهبة (ت١٩٦٧)، المستشار المصري للملك عبدالعزيز، أنّه كان وراء هذه الفكرة. ولكن القراءة المتأنية لكتابه تبين لنا أنه في غالب الأحيان يغالي في تمجيد دوره واعتبار نفسه ملهم الملك وكبار الشخصيّات في المملكة ومنبع جميع الأفكار الرزينة. فلئن صدّقناه، يجب اعتباره المؤسس والمنظّم الحقيقي للمملكة السعوديّة الحديثة. انظر: حافظ وهبة، **جزيرة العرب**، ص ٣١٥.

(١٢) **أمّ القرى**، العدد ٩١، سبتمبر ١٩٢٦، ص ١.

عشر عضوًا[١٣]. وأُنيطت بالجهاز الجديد مهمّة مراقبة توافق العادات والمعاملات الاجتماعيّة مع أحكام الشريعة الإسلاميّة، وحثّ الناس على أداء الصلوات الخمس جماعةً؛ ومراقبة المساجد من جهة أئمّتها ومؤذّنيها ومواظبتهم، ومنع الفاحش من الكلام في المجال العامّ. ويضيف **مرشد الحاج**، وهو لمؤلّف مصري كان في خدمة العرش السعودي سنة ١٩٢٨، إلى هذه القائمة: تحريم الاختلاط وشرب المسكرات والتبغ[١٤].

ورافق إنشاء هذا الجهاز عمل تربوي؛ ففي أوائل سنة ١٩٢٧، كتب قاضي مكّة عبدالله بن بليهد، ومحمّد بهجت البيطار (ت١٩٧٦)، عالم الدين السوري الذي كان في خدمة العرش، سبعة مقالات نشرت على الصفحة الأولى للجريدة الرسميّة، أكّدا فيها، مكرّرين الحجج التي ساقها كلّ من الغزالي (ت١١١١) ـ وهو عالم أشعري ـ وابن تيمية في أعمالهما حول الحسبة، أهميّة هذا الواجب الديني في الحفاظ على الأصول الثلاثة. وشدّدا بشكل خاصّ على حقيقة أنّ للسلطات المختصّة وحدها استخدام القوّة القسريّة لفرض احترام أحكام الشّرع، ولا حقّ لأيّ شخص، طبيعيًّا كان أم اعتباريًّا في ذلك[١٥]. كما أصدر أعضاء المؤسّسة الدينيّة أيضًا عدّة فتاوى في هذا الاتّجاه[١٦].

ولطمأنة أهل الحجاز والرأي العامّ الإسلامي، واحتكار المجال العامّ، والمضي قدماً في خطّة تذويب الهويّة الحنبليّة الوهّابيّة، أوغل الملك في عمليّة إضفاء الطابع المؤسسي على الحسبة في الحجاز. ففي عام ١٩٢٨، قرّر توحيد جماعات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تحت إدارة واحدة أطلق عليها اسم هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن

---

(١٣) من أهل مكّة: محمّد عقيل، محمد شرواني، عبدالله شيبي، عبدالرحمن بشناق، عمر جان، عبّاس عبدالجبّار، عمر فقيه، عبدالرحمن زواوي، حسين باسلامة، حسين نائب الحرم.
من أهل نجد: محمّد بن مضيان، عليّ المنصور آل هديان، أحمد بن ركيان، عبدالله السليمان آل مهنا.

(١٤) عبدالوهّاب مظهر، **مرشد الحاج**، ص ٤٧-٥٠.

(١٥) **أمّ القرى**، العدد ١١١، يناير ١٩٢٧، ص ١؛ العدد ١١٣، فبراير ١٩٢٧، ص ١؛ العدد ١١٤، فبراير ١٩٢٧، ص ١-٢؛ العدد ١١٥، فبراير ١٩٢٧، ص ١؛ العدد ١١٦، مارس ١٩٢٧، ص ٢؛ العدد ١١٧، مارس ١٩٢٧، ص ٢؛ العدد ١١٨، مارس ١٩٢٧، ص ١.

(١٦) ابن قاسم، الدّرر السنيّة، ج ٨، ص ٨٢-٨٤؛ ج ٩، ص ١٠٦-١٢٣.

المنكر. وتمّ إقرار نظام لها تحدّدت بموجبه وظائفها وصلاحيّاتها الميدانيّة[١٧]. وحتى لا يترك شيئاً للصدفة، أصدر الملك أيضًا نظامًا ثانيًا تحدّدت فيه بكلّ دقّة الوظائف المنوطة بعهدة المحتسبين تطوّعًا، وقد أطلق عليهم النصّ اسم الأعضاء الشرفيّين، وهم من سيُطلق عليهم النّاس اسم المطاوعة[١٨]. وبذلك لم يعد من حقّ أيّ شخص أداء ذلك الفرض الديني في الحجاز من تلقاء نفسه، وعلى كلّ متطوع أن يكون معترفًا به رسميًّا من قبل المسؤولين المحليّين للهيئة وأن يرفع إليها تقريرًا عن نشاطه مرّة واحدة في الأسبوع على الأقلّ. وتتويجًا لمشروع إضفاء الطابع المؤسّسي هذا، عُيّن على رأس الهيئة المصري عبدالظاهر أبو السّمح (ت١٩٥١)، وهو لئن كان حنبليًّا وهّابي العقيدة، إلا أنّه ينتمي إلى التيّار الإصلاحي بأوسع معانيه[١٩]، وهذا ما أتاح للملك، إضافة إلى طمأنة الرأي العام المحلّي والدولي، اجتذاب تعاطف الإصلاحيّين القادرين على تعبئة شبكاتهم ووسائل إعلامهم لصالحه.

وقد دفع الصراع مع الإخوان السلطات السعوديّة إلى توسيع نطاق هذه المؤسّسات إلى المدن الرئيسيّة في المملكة، وخصوصًا في نجد، فأعلن الملك في ٢ أغسطس ١٩٢٩ إنشاء إدارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الرياض[٢٠]. وعيّن الشيخ عمر بن حسن آل الشيخ (ت١٩٧٥)، وكان يؤدّي ذلك الواجب طوعًا في السّابق، على رأس الإدارة الجديدة التي أُلحقت ميزانيتها مباشرة بالخزانة الملكية. ويبدو أنّ عبدالعزيز كان يهدف بهذا الإعلان إلى الاستجابة جزئيًا لبعض شكاوى الإخوان الذين هزمهم قبل بضعة أشهر، بإظهار أنّ الدولة تفرض احترام أحكام الشرع، وفي ذلك غلق لإمكانيّة ظهور فاعلين جدد من أصحاب المطالبات، وفي نفس الوقت فرض لوجهة النظر الرسميّة على أوسع نطاق.

(١٧) **الأمر الملكي رقم ٥٤٦** المؤرّخ في ٦ يوليو ١٩٢٨ م، وثائق هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للعام ١٣٤٧ هـ، معهد الإدارة العامة.

(١٨) نفسه.

(١٩) حول هذه الشخصيّة، انظر: أحمد الطاهر، **أنصار السنّة المحمديّة**، ص ٢٢٢-٢٢٨؛ عمر عبدالجبّار، **سير وتراجم**، ص ٢٥٧.

(٢٠) **أمّ القرى**، العدد ٢٤١، أوت ١٩٢٩، ص ١.

ومع ذلك، فإن تمديد عمليّة إضفاء الطابع المؤسّسي لتشمل المناطق الرئيسيّة في المملكة لا يعني أنّ مؤسّس المملكة السعوديّة كان يتطلّع لإنشاء إدارة «وطنيّة» للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تقودها المؤسّسة الدينيّة. بل العكس هو الصحيح، إذ تدلّ جميع المؤشّرات على أنّه كان يريد إبعاد العلماء، بأيّ ثمن، عن تلك الوظيفة في الحجاز خصوصاً، وذلك لأسباب سياسيّة بحتة تتمثّل في أنّ التشدّد الحنبلي الوهابي في المسائل الدينية يمكن أن يعطي صورة سيّئة عن المملكة الفتيّة في الخارج، ويخلق بعض المشاكل مع أهالي الحجاز، بل إنّ مسألة الحرص على المظهر تلك، هي ما دفع عبدالعزيز إلى دمج هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جهاز الشرطة في عام ١٩٣٠، الذي سيشهد أيضًا إصدار نظام جديد من واحد وثلاثين مادّة حدّد بدقّة جميع الجوانب الفنيّة والإداريّة والقانونيّة والماليّة للحسبة[٢١]. وقد بقي ذلك النظام ساري المفعول في الحجاز حتّى عام ١٩٨٠.

وكما كان الحال عند محاولة إنشاء معاهد العلوم الدينية الهجينة أو تقنين الشريعة الإسلاميّة في إقليم الحجاز، لاقى الملك مقاومة شديدة من المؤسّسة الدينيّة التي رأت بلا أدنى شكّ في إجراءاتها الجديدة خرقًا للصفقة التوافقية القائمة بينها وبين الشريك السياسي. وللأسف، فإنّ شحّ المصادر يمنعنا من تتبّع هذا «الصّراع» الذي انتهى مع ذلك بانتصار العلماء. ففي عام ١٩٣٧ صدر مرسوم ملكي يعلن إلحاق هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن سيغدو لاحقًا المفتي الأكبر، محمّد بن إبراهيم، الذي كان يحمل آنذاك لقب رئيس القضاة[٢٢]. وبعد تعزيز حضور المذهب الحنبلي الوهابي في الحجاز وعسير وجازان، قرّر ابن إبراهيم في عام ١٩٥٢، بمباركة من القصر، تعيين شقيقه عبدالملك (ت١٩٨٤) على رأس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تلك الأقاليم[٢٣].

---

(٢١) **النظام رقم ٥٤٦**، ٦ جويلية ١٩٢٨، ملفات أنظمة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لسنة ١٣٤٩ هـ، معهد الإدارة العامّة.

(٢٢) **أخبار الحسبة**، العدد صفر لسنة ١٤١٤، ص ٦.

(٢٣) **لمحات عن الرئاسة العامّة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣؛ http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20100325/Con20100325340393.htm

ب ـ . . . محفوفة بالأزمات والمخاطر

وعلى غرار مجمل أنشطة المؤسّسة الدينيّة، شهد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر توسّعًا كبيرًا في الخمسينيات. فقد وفّر انتقال السلطة بين الأجيال داخل البيت الحاكم، فرصة ثمينة للعلماء مكّنتهم من مقايضة دعمهم غير المشروط للعرش غاليًا، على ما رأينا سابقًا. فبتوجيه من محمّد بن إبراهيم، قام رئيسا هيئتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إقليمي الحجاز ونجد، وهما على التوالي عبدالملك بن إبراهيم آل الشيخ وعمر بن حسن آل الشيخ، اللذان يسيطران أيضًا على أقاليم عسير وجازان والأحساء، بافتتاح مراكز جديدة ريفيّة وحضريّة. ومن أجل ذلك، قاما بحملة لتوظيف موظّفين جدد[٢٤]، وهو ما جعل عدد الموظفين العاملين ميدانيًا يرتفع من ١,٣٥٠ سنة ١٩٥٦ إلى ٢,٤٦٧ سنة ١٩٦٠[٢٥]، كما ارتفعت الميزانيّة من بضع مئات الآلاف من الريالات في عام ١٩٥٦ إلى أكثر من ١٢ مليون ريال في عام ١٩٦٤، وهي سنة الإطاحة بالملك سعود[٢٦].

وترافقت تلك الموارد المادّية بأخرى رمزيّة. فقد كتب محمّد بن إبراهيم عدّة رسائل لتوعية المحتسبين بأهميّة، بل بمركزيّة، مهنتهم الدعويّة في اقتصاد النجاة الإسلامي. وحثّهم بالتالي على أن يكونوا أقوياء، وخاصّة نشطين في سبيل فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العامّ، إذ لا سبيل غيرها، في زعمه، لإنقاذ أرواح المؤمنين[٢٧]. وقد استوعب المحتسبون الرسالة وأدركوا أهميّة ما كلّفوا به، فباشروا مهمّتهم الإنقاذيّة بحماس وفعاليّة.

لكنّ حيويّة المؤسّسة وانتقادات العلماء حيال إدخال القوانين الوضعيّة، أثارت قلق رئيس مجلس الوزراء الأمير فيصل الذي كان

(٢٤) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ٤٥٥١.

(٢٥) **الكتاب الإحصائي السنوي**، سنة ١٩٦٧.

(٢٦) نفسه.

(٢٧) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١٥، ص ١٥-٢١، ص ٤١٤-٤١٩، ص ٤٣-٤٤؛ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ١٤٣٤ و١٤٣٥.

يطمح، على ما يظهر، إلى إنشاء قطب للسّلطة تكون العائلة المالكة محوره الوحيد. ولذلك قرّر منذ العام ١٩٦٢ السّيطرة على هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢٨). لكن ثقل المؤسّسة الدينيّة وكاريزما ابن إبراهيم حالا دون ذلك، فاتّجه بالتالي إلى محاولة عرقلة نشاطها. ومن ذلك على سبيل المثال، أنّه لم يتمّ انتداب سوى ٤١ شخصاً بين عامي ١٩٦٦ و ١٩٧٠ في مختلف هيئات البلاد، ليرتفع عدد الأعضاء من ٢,٩٥٠ إلى ٢,٩٩١ في أربع سنوات.

لكن فيصل ومشايعيه كانوا يعوّلون على ما هو أبعد من تلك المناورات التكتيكيّة، أي على الخطاب التنموي والسياسة التنمويّة بالأساس، لإكساب المُلكية شرعيّة خاصّة، ومن ثمَّ تهميش الشريك الديني. وقد أدّت هذه السياسة إلى حدوث تغيير تدريجي في أسلوب حياة النّاس في المدن السعوديّة الكبرى من خلال الاتّصال مع العمّال الأجانب، واستهلاك السلع الماديّة وغير الماديّة المستوردة من الخارج. وهذا ما نتج عنه، في نظر العلماء، تدنّيًا للأخلاق والابتعاد عن الدين؛ ما يؤذن بكارثة وشيكة، كما يقول محمّد بن إبراهيم(٢٩). ولكن بدلاً من محاربة هذا «الشرّ المستطير»(٣٠) بدعم رجال الحسبة، فإنّ السلطة السياسيّة اتخذت مواقف أقلّ ما يقال عنها إنّها مداهنة في نظرهم، فقد انتشر سوء معاملة بعض المحتسبين والسخرية منهم، وسمح لبعض الصحفيين بانتقادهم، وفشا عدم تطبيق العقوبات التي تحكم بها الهيئة على المخالفين، الخ(٣١).

وصعدّت أهمّ الشخصيّات الدينيّة في تلك الفترة، خصوصًا ابن إبراهيم وابن حِميد، من لهجتهم دفاعًا عن صلاحيّات المؤسّسة الدينيّة مستخدمين جميع ما لديهم من سلطة إيديولوجيّة لإثناء الشريك السياسي عن سلوكه. ورغم إدانتهم الشديدة لبعض أدوات الترفيه الأجنبيّة (الكحول، والسينما، وقراءة الصّحف والكتب الأجنبيّة، والزيّ الغربي،

---

(٢٨) **أمّ القرى**، العدد ١٩٤٤، ٩ نوفمبر ١٩٦٢، ص ٦.

(٢٩) ابن قاسم، **الدّرر السنية**، ج ١٤، ص ٥٠١.

(٣٠) نفسه، ج ١٥، ص ٨-١٤.

(٣١) نفسه، ج ١٥، ص ٣٤-٤١؛ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ١٤٤٢، رقم ١٤٤٤، رقم ١٤٤٧.

والتصوير الفوتوغرافي، وصور القادة، وأغاني الإذاعة، وكرة القدم، إلخ)[٣٢] وتحميل الكفاءات والعمّال الأجانب مسؤوليّة جميع الشرور في المجتمع السعودي[٣٣]، إلا أنّهم لم يوجّهوا مع ذلك أيّ انتقاد إلى آل سعود، بل على العكس تمامًا، إذ ما انفكّوا عن تقديم النّصائح للملك ولكبار الأمراء حتّى يعودوا، حسب قولهم، إلى الطّريق المستقيم[٣٤]. وقد توصّل الشريكان في نهاية المطاف بالطّبع إلى إيجاد أرضيّة مشتركة وقدّم كلّ طرف تنازلات للطّرف الآخر. فأباح العلماء الإذاعة والتليفزيون شريطة عدم بثّ الأغاني والأفلام والبرامج التي قد يكون مضمونها مخالفًا للشرع. كما غدا بإمكان الدولة تعميم تعليم البنات على جميع أنحاء المملكة، ولكن ضمن تعاليم الحنبليّة الوهّابيّة: تحريم الاختلاط، وتعميم اللباس التقليدي الحضري لمنطقة نجد على المملكة بأسرها، وهلمّ جرا.

وقد منعت أخلاق المسؤوليّة وواجب الطاعة الحنبليّة العلماء من التمادي في مطالباتهم. فقبلوا التغيّرات الاجتماعيّة الجارية طالما لم يقع المساس بالجزء الأكبر من التمثيلات المُهيكلة للمجال العامّ السعودي كإغلاق المحال التجاريّة خلال أوقات الصّلاة، وتحريم الاختلاط في الأماكن المفتوحة، وتطبيق الحدود الشرعيّة. لكنّ موقف المؤسّسة لم يرض بعض الفاعلين المهمّشين المنتمين أساسًا إلى تيّار أهل الحديث الجدد، كما بيّنه أحد الباحثين بشكل واضح[٣٥]. فقد بدا لهم أنّ ذلك الموقف مخالف للشرع، وأنّ عليهم التحرّك وإعادة العمل بمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبحلول عام ١٩٦٥، تعرّضت بعض محال بيع ملابس النساء التي كانت تعرض دمى في واجهاتها وبعض استوديوهات التصوير في المدينة المنوّرة، إلى أعمال تخريب[٣٦]. وسرعان ما ترك هذا العمل غير المنظّم مكانه لحركة أكثر تنظيمًا مع إنشاء الجماعة

---

(٣٢) نفسه، ج ١٤، ص ٥٠٧-٥١٧؛ ج ١٥، ص ٢٧-٣٣، ص ٧٨-٢٠٠، ص ٢٠١-٢٠٥، ص ٢٠٦-٢٣٠، ص ٢٣٠-٢٤٩.

(٣٣) نفسه، ج ١٥، ص ٧٦-٧٧.

(٣٤) نفسه، ج ١٥، ص ٢٧-٣٣.

(٣٥) Stéphane Larcoix, *Les Islamistes saoudiens*, p. 104-109.

(٣٦) محادثات مع عدد من شهود العيان، يونيو ٢٠٠٦، ماي ٢٠٠٧، إبريل ٢٠٠٩، مارس ٢٠١٠.

السلفيّة المحتسبة في عام ١٩٦٦ على يد جُهيمان العتيبي (ت١٩٨٠).

وعلى الرغم من حصول هذه الجماعة على تزكية عبدالعزيز بن باز، وكان آنذاك نائب رئيس الجامعة الإسلاميّة في المدينة المنوّرة؛ ما أكسبها شرعيّةً ودعمًا رسميًّا، إلا أنّ هدفها كان، في مرحلة أولى، القيام بوظائف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (تنظيم حلقات تكوين وإرشاد، وتوزيع منشورات، تبكيت المخالفين، وصولاً إلى إصدار الفتاوى). وخلال عشر سنوات من وجودها، امتدّت أنشطة جُهيمان وأصحابه إلى عدّة مدن في المملكة، خصوصًا في نجد. ووفق نمط مألوف في العالم الإسلامي منذ العصر الوسيط، بدأ زعيم هذه الحركة في التحوّل تدريجيًّا من فاعل ديني إلى فاعل سياسي يستمدّ شرعيّة أعماله من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأخيرًا، انتبهت السلطة السياسيّة والمؤسّسة الدينيّة إلى ما قد تمثّله تلك الحسبة الموازية من خطر التحوّل إلى حركة احتجاج فعليّة، وأنّ عليهما تنشيط الجهاز الرسمي للحسبة. وفي هذا السياق، أصدر الملك خالد (١٩٧٥ ـ ١٩٨٢) في عام ١٩٧٦ مرسومًا ملكيًّا يقضي بتوحيد جميع الهيئات في البلاد في جهاز واحد أطلق عليه اسم الرئاسة العامّة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣٧]. وأعلن عبدالعزيز بن عبدالله بن حسن آل الشيخ (ت١٩٩٠)، الرئيس الجديد لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، آنذاك أنّ مهمّته هي إعادة هيكلة الجهاز وتوظيف المزيد من الأعوان الميدانيّين لإعطاء دفعة جديدة لذلك الواجب المقدّس[٣٨]. وتلا ذلك إجراءات أخرى لتأكيد استعداد السلطات استعادة احتكار الحسبة. ففي عام ١٩٧٧، قام مُمثّلو المؤسّسة الدينيّة، وكانوا بمثابة أعضاء شرفيّين في جماعة جهيمان، بقطع كلّ علاقة بها، لتندلع خلال الأشهر التالية موجات من الاعتقالات التي طالت أهمّ نشطاء الجماعة. ثمّ جاء تعيين ابن محمّد بن إبراهيم، عبدالعزيز (ت٢٠٠٦)، المعروف بحيويّته ومهاراته التنظيميّة، على رأس الهيئة برتبة وزير. ولم يكن تسلسل تلك الأحداث مجرّد مصادفة.

لكن تحرّك الحكومة لم يؤدّ إلا إلى دفع جهيمان وجماعته إلى اتخاذ

---

(٣٧) أمّ القرى، العدد ٢٦٤١، ٣ سبتمبر ١٩٧٦، ص ١.

(٣٨) نفسه.

مواقف أكثر تطرّفًا أدّت إلى حصول التمرّد المسلّح في ١٩٧٩. وليس هدفنا هنا إعادة بناء التاريخ والأسباب الاجتماعيّة والنفسيّة التي أدّت إلى اقتحام الحرم المكّي، إذ كفانا غيرنا هذا الجهد[٣٩]، بل إثبات الدّور المهمّ لتلك الأزمة السياسيّة الدينيّة في عمليّة إضفاء الطابع المؤسّسي على الحسبة. فقد كان على السلطات السعوديّة، كما حدث معها زمن تمرّد الإخوان، تلبية بعض مطالب المتمرّدين، مع محاولة احتكار الحسبة بوصفها أداة السّيطرة على المجال العامّ. ويضاف إلى ذلك أنّه كان على الدولة السعوديّة أيضًا أن تواجه في نفس ذلك العام التمرّد الشيعي في إقليم الأحساء الذي كان صدى لثورة الخميني (ت١٩٨٩) في إيران.

وبعد أشهر قليلة عن هذين الحدثين، صدر نظام وطني جديد لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤٠]، لا يزال ساري المفعول إلى أيّامنا، تناول بمزيد من التفصيل آليات عمل الهيئة وصلاحياتها، قبل أن يستكمل بلائحة تنفيذيّة وسلسلة من التعميمات. كما قام عبدالعزيز بن محمّد آل الشيخ أيضًا بإجراء إصلاح شامل لهياكل الهيئة من أجل تحسين توزيع المهام وزيادة كفاءتها الميدانيّة. وأخيرًا، ارتفعت ميزانيّة الهيئة من ٨٥,٧٢٠,٠٠٠ ريال في عام ١٩٧٩ إلى ٢٠٣,٢٤٠,٠٠٠ ريال في عام ١٩٨٥؛ وهو ما يعني تضاعف الأموال المرصودة من قبل الدولة للهيئة في ظرف خمس سنوات، رغم أنّ المملكة كانت تمرّ آنذاك بأسوأ أزمة اقتصاديّة في تاريخها المعاصر[٤١]. ولم تذهب تلك الزيادة إلى الهيئة

---

(٣٩) Stéphane Larcoix, *Les Islamistes saoudiens*, p. 109-121; Yaroslav Trofimov, *The Siege of Mecca*, New York, 2007; Thomas Hegghammer et Stéphane Lacroix, «Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited», *The International Journal of Middle East Studies*, nº 37, 2007, p. 103-122; Joseph Kechichian, «Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhayman al-Utaybi's "Letters" to the Saudi People», *The Muslim World*, vol. 80, 1990, p. 1-16; Madawi Al-Rasheed, «Deux prédécesseurs saoudiens de Ben Laden», *Critique internationale*, nº 17, octobre 2002, pp. 35-43.

(٤٠) وقع الملك هذا النظام يوم ٦ سبتمبر ١٩٨٠، ونشر في: **أمّ القرى**، العدد ٢٨٥٣، ٢٤ يناير ١٩٨١. انظر أيضاً: **نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، الرياض، ٢٠٠٠.

(٤١) حول هذه الأزمة، انظر:

Mordcchai Abir, *Saudi Arabia: Government, Society and the Gulf*, p. 99-100; le même, *Saudi Arabia and the Oil era: Regime and Elites: Conflict and Collaboration*, p. 179; Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, p. 149.

فحسب، بل شملت جميع المرافق الدينية في البلاد، وكان سببها تمرّد جهيمان، وانتفاضة الشيعة، وفشل السياسة التنمويّة بسبب هبوط أسعار النفط الذي ساهم سوء إدارته في إضعاف العرش السعودي. وكان لا بدّ في ظلّ تلك الظروف من أن يستنجد العرش بما تتمتّع به المؤسّسة الحنبليّة الوهابيّة من سلطة إيديولوجيّة لإضفاء الشرعيّة على سلطته، والسيطرة على المجال العامّ على نحو فعّال(٤٢). وكانت النتيجة أن عادت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الظهور بقوّة في الثمانينيات، بعد أن تجاوزت ما أصابها من وهن في السبعينيات(٤٣). ولتأكيد تلك العودة، وعلى غرار ما يحدث في كلّ مجتمع تُهيكله التمثيلات والرموز، بادرت الهيئة إلى إغلاق دور السينما، وبدأت المطربات في الاختفاء تدريجيًّا من التليفزيون السعودي(٤٤)...

وتسمح لنا أزمتان هزّتا المملكة العربيّة السعوديّة في أوائل التسعينيات وبداية الألفية الثالثة من أن نتابع عن كثب العملية الطويلة والصعبة لإضفاء الطابع المؤسّسي على ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ألا وهما المعارضة الإسلاميّة التي تلت نهاية حرب الخليج الأولى في ١٩٩٠ ـ ١٩٩١، والخطر الجهادي والضغط الأمريكي في أعقاب هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

فلأسباب دينيّة وسياسيّة واجتماعيّة، ستتمّ مناقشتها في الفصل الأخير، اندلعت في عام ١٩٩١ معارضة إسلاميّة تطالب بإجراء إصلاحات عميقة في النظام السعودي، في إطار واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يكتف زعماء هذه الحركة بتقديم عرائض إلى الملك فهد (١٩٨٢ ـ ٢٠٠٥)، بل تحرّكوا ميدانيًّا من خلال تنظيم اجتماعات عامّة،

---

(٤٢) لأخذ فكرة عن المبالغ المخصصة لبعض هيئات القضاء الشرعي، انظر:
Steffen Hertog, *Princes, Brokers and Bureaucrats*, p. 126.

(٤٣) تنخرط هذه العودة في إطار موجة تديّن عامّة، هو ما سيطلق عليه لاحقًا اسم «الصحوة الإسلاميّة»، وهو مرتبط ببلوغ الأجيال الأولى من السعوديّين الذين تلقّوا تعليمهم في النظام المدرسي الذي وضع بفضل التعاون مع الإخوان المسلمين المنفيّين، سنّ النضج. انظر:
Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens*, p. 53-64.

(٤٤) محادثات مع بعض المراقبين للمشهد الإعلامي والفنّي السعوديّ، ماي ٢٠٠٧، إبريل ٢٠٠٨.

وتشكيل هيئات، وتوزيع المطبوعات والأشرطة السمعيّة، الخ[٤٥]. وقد أدركت السلطة السياسيّة والمرجعيّة الدينيّة أنّ جميع التدابير التي اتّخذت في الماضي لاحتكار ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تحول دون اعتماد هذا المفهوم من قبل الجماعات المتمرّدة؛ ولذلك قرّروا ابتداء من عام ١٩٩٢ تدشين مرحلة جديدة تولّى فيها أبرز العلماء التأكيد على أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجال العامّ، وفقًا للمذهب الحنبلي، لا يحقّ إلا لوليّ الأمر[٤٦]؛ فيما تولّت السلطة في نفس السنة إصدار النظام الأساسي الجديد للحكم، وهو ينصّ في مادّته الثالثة والعشرين على أن «**الدولة تحمي عقيدة الإسلام، وتطبّق شريعته، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقوم بواجب الدعوة إلى الله**»[٤٧]. وواضح من خلال ترسيخ هذا المبدأ دستوريًّا، أنّ السلطات السعوديّة بما فيهم العلماء الذين يعتبرون أنفسهم جزءًا لا يتجزّأ من الدولة إنّما تعلن عزمها الراسخ على احتكار ذاك الواجب الديني.

وفي إطار إعادة الهيكلة الشاملة للفضاء الديني التي تلت التمرّد الإسلاموي[٤٨]، وهو ما سنناقشه في الفصل التالي، أعطى العرش والمؤسّسة الدينيّة دافعًا جديدًا لعمل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك للردّ على تظلّمات الإسلامويّين من جهة أولى، والسيطرة على المجال العام بشكل أكثر كفاءة، من جهة ثانية. وبعبارة أخرى، فإنّ السلطات السعوديّة سعت إلى ضرب عصفورين بحجر واحد: تلميع صورتها، وجعل جهاز الحسبة أكثر كفاءة. وهكذا كانت الشرعيّة والفعاليّة محرّكًا لتلك المرحلة الجديدة من المأسسة التي ترجمت ميدانيًّا من

---

(٤٥) وصل الأمر ببعض وجوه المعارضة، على غرار عبدالمحسن العبيكان (مواليد ١٩٥٦)، إلى الدّعوة إلى إنشاء لجان من المطاوعة لمساعدة المحتسبين الرسميّين. وبالإضافة إلى ذلك، قامت مجموعات من شباب القصيم بمهاجمة المحال التجاريّة لأشرطة الفيديو ومحال الملابس الجاهزة للنساء، وما إلى ذلك. محادثات مع عدد من المحتجّين، ماي ٢٠٠٧، إبريل ٢٠٠٨، إبريل ٢٠٠٩.

(٤٦) **أخبار الحسبة**، العدد ٢ لسنة ١٤١٥، ص ٧؛ العدد ٨ لسنة ١٤١٦، ص ٧؛ **الحسبة**، العدد ٢٨ لسنة ١٤٢٠، ص ١٢؛ العدد ٢٩ لسنة ١٤٢٠، ص ١٤.

(٤٧) http://www.mofa.gov.sa/detail.asp?InNewsItemID=24887&InTemplateKey=print.

(٤٨) **الدعوة**، العدد ١٤٦٧ لسنة ١٤١٥، ص ٥؛ العدد ١٤٦٢ لسنة ١٤١٥، ص ١٠؛ العدد ١٤٦٣ لسنة ١٤١٥، ص ١٠.

خلال ظهور خطّة فعليّة لإضفاء الطابع المهني على عمل المحتسبين. فعلاوة على ارتفاع ميزانيّة الهيئة من ١٧٢,٧٣٠,٠٠٠ ريال في سنة ١٩٩٠ إلى ٢٤٢,٣١٠,٠٠٠ ريال في سنة ١٩٩٤، أي بزيادة قدرها ٧١ بالمائة، أقيمت دورات التكوين المستمر اعتمادًا على وسائل بيداغوجية حديثة، وعلى سياسة القرب من الناس، وافتتحت بذلك مرحلة جديدة.

واعتبارًا من عام ١٩٩٤، بدأت الهيئة في جميع أقاليم المملكة عقد سلسلة منتظمة من المؤتمرات والنّدوات والدورات التدريبيّة لمنتسبيها[٤٩] تمّ تنشيطها من قبل شخصيّات من المؤسّسة الدينيّة، بما في ذلك أعضاء هيئة كبار العلماء[٥٠]. بل استطاع بعض المحتسبين المشاركة في دورات مكثّفة نُظّمت بالتّعاون مع جامعة الإمام في الرياض[٥١]. ففي سنة ١٩٩٦ مثلاً، انتظمت أربعون دورة تدريبيّة شارك فيها منتسبون من جميع أقاليم المملكة[٥٢]. وقد وكان الغرض من تلك الدورات التدريبيّة، علاوة على خلق عصبيّة داخل الجهاز، هو تزويد منتسبي الهيئة بما يلزم من ثقافة دينيّة وقانونيّة من أجل إنجاز مهمّتهم. وفي الواقع، فقد كان مستوى تعليم أولئك المنتسبين، إلى حدّ منتصف التسعينيات، منخفضًا عمومًا، وهو ما سيتغيّر مع سياسة التوظيف الجديدة التي بدأت تدريجيًّا في اشتراط أن يكون المرشّحون مستقبلاً لخطّة الاحتساب من أصحاب الشهادات[٥٣].

ولتعزيز الانتماء والثقافة المؤسّسية لدى منتسبيها، باشرت الهيئة منذ العام ١٩٩٤ أيضًا وضع نشرة شهريّة تحت اسم **أخبار الحسبة** تتضمّن معلومات عن مختلف أنشطتها في المملكة ومقالات للعلماء تدافع عن الحسبة وتُسدي نصائح عمليّة للعاملين في الميدان. وقد لاقت هذه النشرة نجاحًا كبيرًا في الأوساط الدينيّة إلى درجة دفعت إلى تحويله، بعد عامين، إلى مجلّة شهريّة تحت مسمّى **مجلّة الحسبة**. وإضافة إلى المقالات والفتاوى

(٤٩) **أخبار الحسبة**، العدد ٧ لسنة ١٤١٦، ص ١-٢؛ **الحسبة**، العدد ١٩ لسنة ١٤١٨، ص ٣.

(٥٠) **الحسبة**، العدد ١٦ لسنة ١٤١٧، ص ١؛ العدد ١٨ لسنة ١٤١٨، ص ١٤.

(٥١) **أخبار الحسبة**، العدد ٣ لسنة ١٤١٥، ص ٤.

(٥٢) **الحسبة**، العدد ٢١ لسنة ١٤١٨، ص ٣.

(٥٣) **أخبار الحسبة**، العدد ٢ لسنة ١٤١٥، ص ٣.

والمقابلات مع شخصيّات رئيسيّة في المؤسّسة الدينيّة حول مختلف القضايا الفقهيّة والدينيّة، واصلت المجلّة تقديم أنشطة الهيئة الميدانيّة، إلى جانب ملفّ شهري يتناول فيه واضعوه، من منظور الحنبليّة الوهّابيّة بطبيعة الحال، إحدى ظوهر المجتمع ذات علاقة بالحسبة (الاختلاط، القنوات الفضائيّة، السفر إلى الخارج، أضرار الشائعات، التبغ، المخدّرات، قضايا الشباب، مكافحة الإرهاب، إلخ)[٥٤]، ومراجعات لكتب قديمة وحديثة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعريف بمسيرة بعض الموظّفين النموذجيين بغرض إعطاء المثال الحسن وتحفيز الهمم.

وتركّز التقارير بشأن الدورات التدريبيّة والمقالات والأحاديث والمقابلات ومراجعات الكتب جميعها تقريبًا على نقطة واحدة، ألا وهي مركزيّة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الإسلامي باعتباره «**طبًّا وقائيًّا للنّفوس**»[٥٥]، و«**سفينة النّجاة لبلوغ شاطئ الفوز بنعيم الدنيا والآخرة**»[٥٦]. ومن ثمَّ، فلا بدّ للمحتسبين، وهم «**جنود الخفاء من أجل الخير**» على حدّ تعبير الشيخ محمّد بن عثيمين (ت٢٠٠١)[٥٧]، أن يعملوا بجدٍّ، لكن بليونة من أجل إنقاذ أكبر عدد ممكن من النفوس[٥٨].

وبناء على نصيحة عبدالعزيز بن الباز وزملائه، الذين دافعوا عن استخدام جميع وسائل الاتصال الحديثة لنشر الكلمة الطّيّبة (الكتب والنشرات والملصقات والأفلام، الهاتف، الفاكس، والآن الإنترنت، إلخ)[٥٩]، بادرت الهيئة إلى اعتماد سياسة تقرّبها من النّاس من خلال استعمال كل الوسائل الدعوية التي حققت للإسلامويين شعبية كبيرة في منعطف الثمانينيات والتسعينيات. فقد ارتفع بين عامي ١٩٩٣ و ٢٠٠٠ عدد المطبوعات (الكتب،

(٥٤) جميع أعداد المجلّة متاحة على موقع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر:
http://www.pv.govsa/books/pages/default.aspx?PageNo=1&View=Tree&NodeID=1&BookID=5&lang=ar.

(٥٥) **الدعوة**، العدد ١٤٣٥ لسنة ١٤١٦، ص ٣.

(٥٦) **أخبار الحسبة**، العدد ٢ لسنة ١٤١٥، ص ٣.

(٥٧) **أخبار الحسبة**، العدد ٩ لسنة ١٤١٦، ص ٢.

(٥٨) **أخبار الحسبة**، العدد ١ لسنة ١٤١٥، ص ٥.

(٥٩) **الحسبة**، العدد ١٥ لسنة ١٤١٧، ص ١٦؛ العدد ١٦ لسنة ١٤١٧، ص ٧؛ العدد ٢٥ لسنة ١٤١٩، ص ٤.

والفتاوى، والأدلّة، والمراجع، إلخ) الموزّعة من ٢٣٨,٥٦٣ إلى ٥,٧٣٣,٠٢٩، والوسائط السمعيّة (تسجيلات الخطب، وشروح العقيدة والطقوس، والتاريخ الإسلامي، إلخ) من ١٠٠,٠٠٠ إلى ٦٧١,٩٥٠، وعدد المحاضرات الموجّهة للجمهور من ٩١١ إلى ١٢,٦١١، وزيارات التوجيه، أي الزيارات التي يقوم بها المحتسبون إلى المدارس والجامعات والإدارات لوعظ الطلّاب والموظفين، من ٨٧١ إلى ٣,٦٨٢[٦٠].

ولم تعد المؤسّسة الدينيّة، التي أرادت قبل نحو ستّين عامًا، حظر تعلّم اللّغات الأجنبيّة، تتردّد في ترجمة الأعمال الحنبليّة الوهّابيّة والاستعانة بمترجمين للتواصل مع السكّان غير العرب والحجاج. فخلال موسم الحجّ لعام ١٩٩٥، انتدبت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خمسة وثلاثين مترجمًا (الإنجليزية، والفرنسيّة، والتركية، والإندونيسيّة، والفارسية، وغيرها) من أجل تسهيل العمل الميداني لموظّفيها[٦١]. وقد تمّ استكمال تلك العدّة بنشر صفحة أسبوعيّة كلّ يوم جمعة في جريدة الجزيرة مكرّسة لواجب الحسبة والشؤون الدينيّة[٦٢]، وإنشاء موقع على شبكة الإنترنت[٦٣]، والمشاركة في عدّة برامج في الإذاعة والتليفزيون السعوديّين.

وستتسارع عمليّة إضفاء الطابع المؤسّسي على هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاحترافيّة على موظّفيها، بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ووصول الملك عبدالله إلى السلطة في عام ٢٠٠٥. وفي الواقع، فقد دفع التشنيع الدولي، وضغط الولايات المتّحدة، وهجمات القاعدة على الأراضي السعوديّة، السلطات إلى محاولة إعادة تلميع صورة البلد لدى الرّأي العامّ الدولي. فكان أن بدئ في انتهاج سياسة انفتاح خجولة في مختلف المجالات (إصلاح جزئي للمناهج المدرسيّة، إطلاق حوار وطني

---

(٦٠) حول بعض الأرقام الخاصّة بنشاطاتها في بعض الأقاليم، انظر مثلا: **أخبار الحسبة**، العدد ١ لسنة ١٤١٥، ص ٢؛ العدد ٥ لسنة ١٤١٥، ص ٢.

(٦١) **أخبار الحسبة**، العدد ٦ لسنة ١٤١٥، ص ١- ٢.

(٦٢) **أخبار الحسبة**، العدد صفر لسنة ١٤١٤، ص ٦. وتوجد بعض الأعداد لهذا الملحق على موقع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر:

http://www.pv.gov.sa/letter/Pages/Default.aspx.

(٦٣) http://www.pv.gov.sa/.

بين جميع الأطراف والحساسيّات في البلاد، تنظيم انتخابات بلديّة، حريّة نسبيّة للصحافة، إلخ). وقد كان ميدان الحسبة من أولويّات هذه السياسة بسبب السمعة السيّئة لمنتسبي هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في صفوف قسم من العمّال الأجانب والأهالي، تعود أساسًا إلى فرط حماسة بعض المحتسبين في إنجاز مهمّتهم. وهذا ما كان ينعكس سلبًا على سمعة النظام الملكي وسمعة المذهب الوهّابي الحنبلي الساعي إلى التمأسس.

وإلى جانب تعزيز الجهاز كما سبقت الإشارة أعلاه، عن طريق إنشاء عدد من الكراسي الجامعيّة لدراسة الجوانب النظريّة والتقنيّة للحسبة بهدف إيجاد حلول عمليّة وملائمة للمملكة العربيّة السعوديّة المعاصرة(٦٤)، وإنشاء المعهد العالي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عام ٢٠٠٤، وتتمثّل مهمّته في توفير تكوين مستمرّ للمحتسبين(٦٥)، أطلقت الهيئة برئاسة عبدالعزيز بن حمّين الحمّين (مواليد ١٩٦٤)، سنة ٢٠٠٩ خطّة استراتيجيّة اسمها **مشروع الحسبة**(٦٦). وهو مشروع يهدف إلى إعادة بناء الهياكل الإداريّة، وأساليب العمل، وإدارة الموارد البشريّة للهيئة خلال السنوات العشرين المقبلة.

ولئن كان الهدف المعلن لهذه الخطّة الاستراتيجيّة، التي عهد بإعدادها وتطويرها لوحدة البحوث في جامعة الملك فهد، هو تحسين أداء الهيئة(٦٧)،

---

(٦٤) يتعلّق الأمر بكرسي الملك عبدالله للحسبة وتطبيقاتها المعاصرة (جامعة الملك سعود في الرياض)، وكرسي الأمير سلطان بن عبدالعزيز لأبحاث الشباب وقضايا الحسبة (جامعة الملك عبدالعزيز في جدّة)، وكرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الجامعة الإسلامية في المدينة)، وكرسي الأمير سلمان بن عبدالعزيز لإعداد المحتسب (جامعة الإمام في الرياض). انظر:

http://www.alarabiya.net/articles/2009/11/03/90071.html.

http://www.aljazirah.com/20100331/In18d.htm.

http://www.qqwsat.com/details.asp?section = 4&article = 555245&issueno = 11388.

http://ksa.daralhayat.com/ksaarticle/39550.

(٦٥) http://uqu.edu.sa/page/ar/1.

(٦٦) أنشأ القيّمون على هذا المشروع موقعًا على الإنترنت ونشرة رسميّة. انظر:

http://www.hisbah.gov.sa/.

(٦٧) http://www.spa.gov.sa/details.php?id = 674565; http://www.al-jazirah.com.sa/249885/pl1d.htm; http://www.aawsat.com/details.asp?section = 4&article = 523088&issueno = 11154; http://www.al-madina.com/node/175326.

تظلّ الحقيقة أنّ هذه الاستراتيجيّة إنّما تسعى قبل كلّ شيء إلى الحفاظ على شرعيّتها من خلال السماح لها بالتكيّف مع التغيّرات الاجتماعيّة التي مسّت المملكة العربيّة السعوديّة، ومواجهة الضغوط الخارجيّة على مملكة تتطلع للعب دور ريادي على الساحتين الإقليمية والدوليّة. قامت الهيئة على سبيل المثال في عام ٢٠٠٩ بإرسال مئات من منتسبيها الميدانيّين إلى الخارج لاكتساب مهارات لغويّة تمكّنهم من تحسين التواصل مع الحجّاج والعمّال الأجانب[٦٨]. كما نظّمت أيضًا دورات تدريبيّة لتوعية موظّفيها بتنوّع التقاليد والعادات في العالم الإسلامي، وأنّ عليهم أن يتعلّموا التساهل مع السلوكيّات الدينيّة لحجّاج بيت الله طالما أنها لم تشكّل تهديدًا للنّظام العامّ[٦٩].

واستطرادًا، فإنّ المؤسّسة الدينيّة، بوصفها فاعلاً جماعيًّا ممسكًا بالسلطة الإيديولوجية، انخرطت بالفعل في تلك الاستراتيجيّة الجديدة. فقد دعا العلماء المنتسبين إلى هذا الجهاز إلى معاملة النّاس بأكثر لين (الخشونة والعنف، هما الانتقادان الرّئيسيان اللذان يعاني منهما الأهالي)، وطلبوا منهم إعطاء الأولويّة للحوار والتوقّي والنّصح، وبعبارة أخرى زيادة التركيز على الأمر بالمعروف أكثر من النهي عن المنكر. وباختصار، فإنّ القيّمين على المذهب الحنبلي الوهّابي يوصون بالانتقال من هيئة رقابة وقمع إلى هيئة توعية ووقاية[٧٠]. وعلى الرّغم من أنّ هذه العمليّة ما زالت في بدايتها، إلا أنّها تشير، ما لم يطرأ تغيّر مفاجئ على المشهد الديني السياسي السعودي، إلى تحوّل كامل في مؤسّسة الحسبة، ومن ورائها نمط جديد في السّيطرة على المجال العامّ السعودي[٧١].

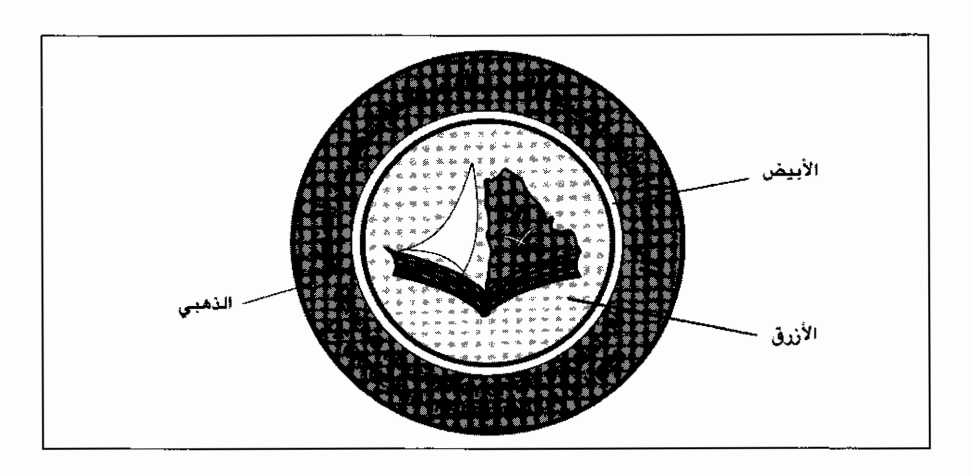
(٦٨) http://www.aawsat.com/details.asp?section=43&article=529722&issueno=11202.

(٦٩) http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&issueno=11200&article=529385.

(٧٠) http://www.alriyadh.com/2010/04/04/article513000.html; http://www.aawsat.com/details.asp?section=43&article=530644&issueno=11209.

(٧١) علاوة على ذلك، يعرض هذا المشروع للمرة الأولى رؤية طويلة الأمد؛ ما يعني المزيد من التغير في العقليّة الحنبليّة الوهّابيّة. إذ كان القائمون على المذهب يرفضون بعض البرامج المستقبليّة لتعارضها مع الإرادة الإلهيّة (وفقًا لعقيدة القضاء والقدر) بما يمثّل خطيئة في رأيهم. وعلى سبيل المثال، فإنّ العلماء كانوا حتى أوائل التسعينيات ضدّ جميع أشكال التأمين.

ج - بنية جهاز الحسبة



قبل وصف وتحليل هياكل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بدا لنا مناسباً أن نقوم بفكّ رمزيّة شعارها[٧٢]، أي بطاقة هويّتها البصريّة، إذ هي تكشف بوضوح عن تصوّر المؤسّسة الدينيّة الحنبليّة الوهّابيّة لمكانتها ومهامّها.

فالدّوائر الثلاث المتحدة المركز تمثّل الطرق الثلاثة المختلفة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقًا للحديث النبويّ: «**من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»[٧٣].

وتحتلّ ثلاثة رموز قلب الدائرة الأولى. أوّلها كتاب مفتوح، وهو إشارة على ما يبدو إلى أنّ القرآن هو أساس النظام الاجتماعي. والثاني، خريطة المملكة العربيّة السعوديّة موسومة بشارة العائلة المالكة، وهي ترمز إلى موالاة العرش والطابع الرسمي للمؤسّسة والإطار التّرابي الذي يجب أن تنجز فيه مهمّتها. فالدّولة هي حامي حمى الدين ومقيم الشريعة. والثالث هو الشّراع، وهو يحيل إلى حديث نبويّ معروف باسم **حديث السفينة**. فهذا الحديث يصف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنّه

(٧٢) تمّ تبني هذا الشعار رسميًا في ٢٧ ديسمبر ١٩٩٢.

(٧٣) **صحيح مسلم**، الحديث رقم ٧٠.

سفينة نجاة المؤمنين في الدنيا والآخرة، من خلال التزام العقيدة الصحيحة والسلوك القويم[٧٤]. وهذه الرموز الثلاثة المترابطة والمتكاملة الرامزة للتوافق بين السلطة السياسية والمرجعيّة الدينيّة، محاطة باللون الأزرق، وهو ما يذكّر ببحر الذنوب والمعاصي الذي على المؤمن مواجهته والتغلب عليه للوصول إلى بر الأمان، أي النجاة في الدنيا والآخرة؛ لذا، فإنّه ينبغي على الناس طاعة الحكومة واتباع تعاليم المؤسّسة الدينيّة. وبذلك يمكن للشريكين احتكار ممارسة الحسبة في الحياة العامّة.

ولعلّ أبلغ تعبير عن تلك الرغبة في الاحتكار هو ما نجده في الدائرتين الثانية والثالثة. فالمساحة المخصّصة للكلمة، أي للتبادل والنقاش في الحياة العامّة، محدودة للغاية كما يمكن أن يرى في الدائرة الثانية. فاللّون الأبيض (لون الدائرة)، هو لون النقاء والحقيقة المطلقة، وهو يرمز هنا إلى ضرورة أن يكون هذا المجال خاليًا من أيّ نقاش مدمّر، ولا ينبغي لغير الحقيقة الرسميّة أن تسود في الفضاء الاجتماعي السعودي. أمّا اللون الذهبي للدائرة الثالثة، فهو يستدعي بلا شكّ، المثل العربي القائل: «**إذا كان الكلام من فضّة، فإنّ السكوت من ذهب**». والدعوة موجّهة هنا إلى العموم كي يلتزموا الصّمت وأن يتركوا السلطات تعمل. وينمّ اختيار الخط الكوفي في كتابة الاسم الرسمي للهيئة هو أيضًا عن دلالة. فالمعروف أنّ هذا الخطّ هو أقدم الخطوط العربيّة وأكثرها أناقة وهيبة، وأنّه استخدم خلال القرون الأولى للهجرة، وبعد ذلك لكتابة المصاحف والرُّقم الصادرة عن الخلفاء وشواهد قبور المؤمنين. ومن هنا، فإنّ استخدامه يسمح للهيئة بالانخراط في التاريخ الإسلامي الممتدّ منذ قرون.

ويسمح فكّ رموز الهويّة البصريّة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتسليط الضّوء على فكرتين: الأولى، أنّ هذا الجهاز هو حصيلة الصفقة التوافقية بين آل سعود والمؤسّسة الدينيّة، وهو توافق يمثّل التقيّد بالعقيدة الصحيحة والسلوك القويم في الحياة العامّة إحدى ركائزه الأساسيّة.

---

(٧٤) **صحيح البخاري**، الحديث رقم ٢٣١٣.

والثانية، أنّه يجب على الهيئة، وفقًا للمذهب الحنبلي الوهّابي، احتكار هذا الواجب الديني من أجل الحفاظ على النظام العامّ. ويتعزّز هذا المقصد بما جاء في المادّة ٢٣ من النّظام الأساسي للحكم الصادر عام ١٩٩٢، كما سبق أن ذكرنا أعلاه[٧٥].

وفقاً للنظام الذي يضبط عملها، تُعتبر هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جهازاً مستقلاً يرتبط مباشرة بالملك بوصفه رئيس السلطة التنفيذيّة وإمام الأمّة، ويُعيّن الملك بأمر ملكي رئيساً عليه بمرتبة وزير[٧٦].

فباستثناء المكيّين عبدالله الشيبي وأحمد جمال الليل، والمصري عبدالظاهر أبو السّمح، الذين ترأسوا تباعًا هيئة مكة بين سنتي ١٩٢٦ و١٩٣٠، فإنّ جميع الرؤساء الآخرين حتى أوائل التسعينيات كانوا من آل الشيخ. ولكن بعد تقاعد عبدالعزيز بن محمّد بن إبراهيم في عام ١٩٩٠، برزت وجوه جديدة على رأس الجهاز. وعلى الرغم من أنّ هؤلاء الرؤساء ينحدرون من الهلال النجدي، إلا أنّهم لم يعودوا يعيّنون من بين أعضاء العائلة الكهنوتيّة للحنبليّة الوهّابيّة، بل ينتمون إلى عائلات علميّة متوسّطة. وبهذا يتكرّر ما حدث مع هيئة كبار العلماء، إذ تمّ توسيع قاعدة التوظيف لإفساح المجال أمام النخب الجديدة المتخرّجة من النظام المدرسي الذي أسّسه محمّد بن إبراهيم في عام ١٩٥٠.

ولا يمكننا وصف الرؤساء الجدد لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنّهم علماء، بل مجرّد فنّيي دين. فلئن كانوا درسوا على يد أكبر علماء المذهب الحنبلي الوهّابي أو في جامعة الإمام، إلا أنّهم لم يتميّزوا في الحقل الفكري (الكتابة، والدعوة، والفتاوى)، بل حقّقوا بالأحرى مسارات وظيفيّة لامعة في دواليب الإدارة الشرعيّة للبلاد. ومن بين هؤلاء، نجِد إبراهيم الغيث (مواليد ١٩٤٠) الذي تدرّج في صفوف فنّيي الدين صلب الهيئة. فقد تخرّج من كلية الشريعة في الرياض عام ١٩٦٩ لينضمّ إلى الهيئة بصفة موظّف في قسم المحاسبة، ولاحقاً رئيس أحد

(٧٥) http://www.mofa.gov.sa/detail.asp?InNewsItemID=24887&InTemplateKey=print..

(٧٦) **نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٢.

مراكز الهيئة في أحد أحياء الرياض، ثم للمدينة بأكملها. وفي ١٩٨٥، أصبح رئيس هيئة المنطقة الذي يحمل الاسم نفسه، ليغدو بعد سبع سنوات الأمين العام لرئاسة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي سيتمّ تعيينه على رأسها في عام ٢٠٠٢ إلى حدود ٢٠٠٩[٧٧].

رؤساء هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الاسم	التاريخ والمكان
عبدالله الشّيبي (ت؟)	(١٩٢٦ ـ ١٩٢٧) مكّة
أحمد جمال الليل (ت؟)	(١٩٢٧ ـ ١٩٢٨) مكّة
عبد الظاهر أبو السمح (ت١٩٥١)	(١٩٢٨ ـ ١٩٣٠) الحجاز
ملحقة بإدارة الشرطة	(١٩٣٠ ـ ١٩٣٧) الحجاز
ملحقة بالمفتي الأكبر	(١٩٣٧ ـ ١٩٥٢) الحجاز
عبدالملك بن إبراهيم آل الشّيخ (ت١٩٨٤)	(١٩٥٢ ـ ١٩٧٦) الحجاز وعسير وجازان
عمر بن حسن آل الشّيخ (ت١٩٧٥)	(١٩٢٩ ـ ١٩٧٥) نجد والأحساء
عبدالعزيز بن عبدالله آل الشّيخ (ت١٩٩٠)	(١٩٧٦ ـ ١٩٧٧) كامل تراب المملكة
عبدالعزيز بن محمّد آل الشّيخ (ت٢٠٠٦)	(١٩٧٧ ـ ١٩٩٠) كامل تراب المملكة
عبدالعزيز بن عبدالرحمن السعيد (مولود ١٩٣٧)[٧٨]	(١٩٩٠ ـ ٢٠٠٢) كامل تراب المملكة
إبراهيم بن عبدالله الغيث (مولود ١٩٤٠)	(٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٩) كامل تراب المملكة
عبدالعزيز بن حمين الحمين (مولود ١٩٦٥)	(٢٠٠٩ ـ) كامل تراب المملكة(*)

(*) عُزل عام ٢٠١٢، وعُيِّن مكانه عبد اللطيف آل الشيخ.

يتوافق اختيار هذه الوجوه مع رغبة السلطات السعوديّة في إضفاء الطابع المؤسسي على هذا الجهاز وجعله محترفاً. والواقع أنّ رئاسة الهيئة

---

(٧٧) **الحسبة**، العدد ٣٩ لسنة ١٤٢٢، ص ١٨؛
http://www.aawsat.com/detail.asp?section=43&article=472927&issueno=10777;
http://www.aldaawah.com/?p=1775.

(٧٨) تولّى عبدالرحمن بن أحمد آل الشيخ (مواليد ١٩٥٣) رئاسة الوكالة لبضعة أشهر بين رحيل عبدالعزيز آل الشيخ وتعيين عبدالعزيز السعيد.

ليست سوى منصب إداري لا مقصد له إلا تنفيذ أوامر السلطة السياسيّة وإملاءات المرجعيّة الدينية، وفقًا للّوائح الجاري بها العمل. ولا بدّ لمن يتولّاه أن يكون صاحب مهارة تنظيميّة وخبرة إداريّة.

ولإنجاز مهمّته، يتصرّف رئيس الهيئة في هياكل جديدة بوزارة حديثة، من أقسام للشؤون الماليّة والإداريّة والقانونيّة والموارد البشريّة والدراسات والتخطيط، والتفتيش، والاتصالات، وما إلى ذلك. ويرأس هذه الأقسام ثلاثة وكلاء تحت إشراف نائب الرئيس العامّ للهيئة. وتهتمّ الإدارة المركزيّة للهيئة في المقام الأوّل بتوزيع الميزانيّة المخصّصة لها من قبل الدولة، ووضع استراتيجيّات العمل على المستوى الوطني وخططه، ومراقبة عمل المراكز الإقليميّة وتنظيمها، والتحقيق في القضايا المعضلة، وتنظيم دورات التكوين المستمرّ، وتوقيع اتّفاقيات الشراكة مع مختلف هيئات الدولة.

وبما أنّ مهمّتها الأولى هي العمل الميداني، فإنّ هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لديها فروع ومراكز في معظم المحافظات والمدن والقرى، في جميع مناطق المملكة الثلاث عشرة[٧٩]. يترأسّ كلّ جهاز من هذه الأجهزة المحليّة رئيس أو مدير يشرف على عدد من الموظفين الإداريّين والعاملين الميدانيّين يتناسب عددهم مع أهميّة القطاع الذي يفترض العمل فيه. ويظهر الجدول التالي توزيع الفروع والمراكز على مجمل الأراضي السعودية[٨٠].

---

(٧٩) نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ١١.

(٨٠) التقرير السنوي ١٤٢٧-١٤٢٨، ص ٢٣.

توزّع مراكز الهيئة على مناطق المملكة في سنة ٢٠٠٨

	الرياض	مكّة	المدينة	القصيم	الأحساء	عسير	تبوك	حايل	الشمال	جازان	نجران	الباحة	الجوف
مكتب مدينة	١	١	١	١	١	١	١	١	١	١	١	١	١
مكتب محافظة	١٩	١١	٦	١٠	١٠	١١	٥	٣	٢	١٢	٥	٦	٢
مركز محلّي	٩٧	٦٩	١٩	٢٩	٢٥	٤١	٤	١٢	٧	١١	٥	١١	٥

ويستدعي هذا التوزيع بعض الملاحظات؛ لأنّنا نعتقد أنّه يعكس المواقف الدينيّة واستراتيجيّات الاستيعاب الثقافي التي اعتمدتها المؤسّسة الدينيّة منذ عام ١٩٥٠. فإذا كانت منطقة نجد تؤوي ٣٩ ٪ من مكاتب الهيئة ومراكزها، فإنّ ذلك يعكس انشغال السلطات بالحفاظ على التجانس الاجتماعي الديني لمعقل المذهب الحنبلي الوهّابي وحاضنته التاريخيّة، بما يساعد على مواصلة الهيمنة على بقيّة مناطق المملكة.

أمّا تركيز ٢٨٪ من مكاتب الهيئة ومراكزها في الحجاز لا سيّما في مكّة والمدينة، فيفسّره وجود الحرمين الشريفين هناك. ذلك أنّ السلطات الدينيّة تريد إظهار قوّتها لأقصى عدد ممكن من النّاس لوسم أذهان الحجّاج من مختلف أصقاع العالم برؤيتها للعالم، من خلال فرض تطبيق العقيدة الصحيحة والسلوك القويم. فالسعوديّة تريد إعطاء صورة عن نفسها كدولة تحترم الشريعة من خلال تطبيق المبادئ الأقرب لممارسات الأجيال الأولى من المسلمين، أي السلف الصالح. ولكن خارج الحرمين الشريفين، تقلّ كثافة مكاتب الحسبة وأعوانها. وعلى سبيل المثال حالة جدّة، حيث ترى الناس يتجوّلون في المدينة في أوقات الصلاة، وهو شيء يصعُبُ حدوثه في نجد.

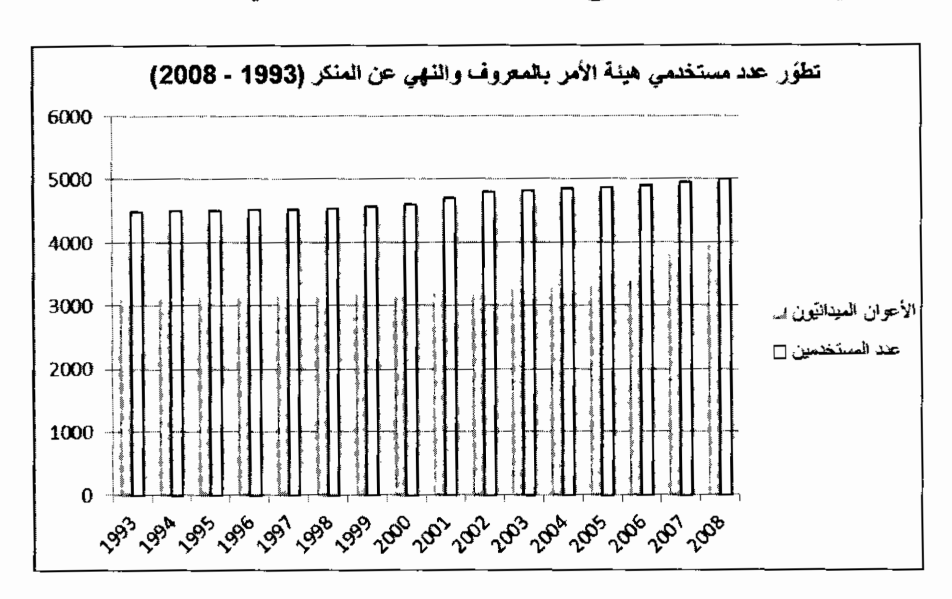
أمّا تركّز ٢٣٪ من المكاتب والمراكز في جنوب المملكة، فهو نتيجة سياسة حنبلة هذه المنطقة منذ استلحاقها من قبل الملك عبدالعزيز. فقد قامت المؤسّسة الدينيّة، بالتوازي مع إرسال الوعّاظ والمرشدين إلى الجنوب وتركيز مؤسّسات تعليميّة ودينيّة فيه، بفرض تمثّلاتها في الحياة العامّة المحلية هناك. وانطلاقاً من سنة ١٩٥٤، كلّف المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم شقيقه عبدالملك بإنشاء مكتب جهوي مستقلّ في الجنوب؛ لتنتشر المكاتب والمراكز لاحقًا في أقاليم جازان والباحة وعسير[٨١] وتصل إلى ما مجموعه ٩٤ مركزًا ومكتبًا في عام ٢٠٠٨.

وبالمقابل، فإنّ إقليم نجران الواقع في جنوب المملكة، لا يتوفّر إلا على عدد محدود من مكاتب الحسبة. ويعود ذلك لسبب واحد وبسيط يتمثّل في أنّ الكثير من سكّانه ينتمون إلى الفرع الإسماعيلي من الشيعة، الذين

(٨١) **أخبار الحسبة**، العدد ٨ لسنة ١٤١٥، ص ٤.

يُعتبرون زنادقة إن لم يكونوا كفّارًا في نظر جميع المذاهب الإسلاميّة؛ لذا، فإنّ مهمّة الجهاز المحلّي لا تتمثّل في فرض الرؤية الحنبليّة الوهّابيّة على سكّان هذا الإقليم، بل منعهم من التعبير عن معتقداتهم في الحياة العامّة. وهذا هو الحال أيضًا في إقليم الأحساء الذي لا يضمّ سوى ٨ بالمائة فقط من المكاتب والمراكز، ذلك أنّ قسمًا لا يُستهان به من سكّانه من الشيعة الاثني عشريّة أو من السنّة غير الحنابلة الوهّابيّين. وأخيرًا، فإنّ تدنّي النسبة إلى ٦٪ في الشمال يعود إلى ضعف الكثافة السكّانيّة لهذه المنطقة التي لا تضمّ سوى نحو ١،٢ بالمائة فقط من سكّان المملكة.

وبهذا نرى أنّ هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تنشئ لها مكاتب ومراكز في منطقة من المناطق إلا لأسباب تاريخيّة أو رمزيّة. ونحن بالتالي أبعد ما يكون عن صورة شبكة واسعة وشاملة تتمثّل مهمّتها الرئيسيّة في قمع الأقليّات. ولئن كان وجود التجاوزات أمرًا مؤكّدًا، وهذا أمر طبيعي في نظام مِلْكوي، إلا أنّه لا ينبغي أن نرى الظواهر أكبر من حجمها الحقيقي. ولعلّ هذا الاستنتاج سيؤكّده تحليلنا لعدد منتسبي الهيئة.



بعد بداية متواضعة جدًّا، تطوّر عدد العاملين في الهيئة في كامل البلاد تدريجيًّا على مدى السنوات الخمسين الماضية. فارتفع من ١,٣٥٠ في سنة ١٩٥٦ إلى ٥,٠٤٥ فحسب في سنة ٢٠٠٨، والحال أنّ عدد سكان المملكة

قد ارتفع في نفس تلك الفترة من ٤ ملايين إلى أكثر من ٢٧ مليون نسمة. وهذا يعني انخفاض نسبة عدد العاملين في الحسبة من ٠,٣ لكلّ ألف نسمة إلى ٠,٢ في مدى نصف قرن. وبناء عليه، فإنّه لا مجال للزّعم بأنّ العاملين الميدانيّين، وهم يشكلّون غالبيّة موظّفي الجهاز (٧١٪ في ٢٠٠٨)، يراقبون بطريقة «بوليسيّة» الحياة العامّة السعوديّة. لكن بماذا نفسّر تمكّن مثل هذا العدد الضئيل من العاملين الميدانيّين من تأطير قسم كبير من الحياة العامّة، بل إثارة مخيّلة السعوديّين والمهاجرين والحجّاج إلى حدّ جعل هذه الفئات الثلاث تنتظم ذاتيًا، إن لم نقل تمارس رقابة ذاتيّة؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن نعود قليلاً إلى اشتقاق اسم العاملين الميدانيّين في الهيئة وتاريخه، أي المشهورين باللقب غير المحبوب: المطاوعة. فهذا المصطلح مشتقّ من الجذر العربي (ط و ع) المحيل على مفاهيم الطاعة، والإذعان، والانقياد. وفي الحقل الدلالي الشرعي، تشير مختلف الصّيغ المشتقّة من هذا الجذر إلى طاعة الله من خلال أداء الفروض الدينيّة أو أداء النّوافل تطوّعًا. وقد أطلق اسم المطاوعة أو المتطوّعة منذ القرن الأوّل للإسلام على المقاتلين الذين شاركوا في توسيع الخلافة أو الدّفاع عنها لغرض وحيد هو إرضاء الله. ولكنّ الاضطرابات الاجتماعيّة والسياسيّة التي هزّت مدينة بغداد خلال حرب الخلافة التي دارت بين ابني الخليفة العباسي هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩)، أُضفى على المصطلح معنى جديدًا؛ ففي تلك الظّروف، تطوّعت عدّة مجموعات من أهل التقوى، متّخذين اسم المطاوعة، من أجل فرض النظام وحفظ الشرع في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٨٢].

وكان أن ساد هذا المعنى طوال القرون التالية. فالمُطوّع أو المتطوّع في العراق والشامّ خلال الفترة الكلاسيكيّة، هو رجل تقيّ متوسّط التعليم يعمل بشكل فردي أو ضمن مجموعة؛ من أجل حفظ الشرع في الحياة العامّة. وفي فترة غير محدّدة بسبب نقص المصادر، ظهرت صورة المطاوع في نجد، مع اكتسابها وظائف اجتماعيّة جديدة. فقد أصبح،

---

(٨٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٥٢٢؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٨، ص ٥٥١، المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٤، ص ٢٩؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ٦، ص ٤٣٣؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٠، ص ٢٤٧؛ مجهول، **العيون والحدائق**، ج ٣، ص ٢٥٢.

بفضل تعليمه المتوسّط، فنّي العبادة اليوميّة في مختلف واحات وسط الجزيرة العربيّة، فكان مسؤولاً عن التعليم الأساسي، وإمامة الصّلاة، والإجابة عن الأسئلة الفقهيّة التي يطرحها عليه النّاس، وما إلى ذلك. وباختصار، فقد لعب (المطاوعة) دور عالم الدين في منطقة تفتقر إلى كفاءات دينيّة. ولا عجب بالتّالي، في مثل هذه الحال، أن يكون معظم معارضي دعوة محمّد بن عبدالوهاب من المطاوعة.

ولم يكن نجاح محمّد بن عبدالوهاب ليغيّر شيئًا من وضع هذه الفئة التي التحق عدد كبير من أفرادها بركاب المذهب الحنبلي الوهّابي. ودون التخلّي عن مهمّتهم الأولى في صفوف الأهالي الدّاخلين توًّا في الدّعوة، غدا المطاوعة أيضًا وعّاظًا ومرشدين للأهالي، الحضر منهم والبدو، الذين أُخضعوا حديثًا أو الذين يجري إخضاعهم، من أجل «هدايتهم» إلى المذهب الحنبلي الوهّابي. وبهذا، يكون المطاوعة قد لعبوا، إلى جانب العلماء، دورًا حاسمًا في فرض التجانس في نجد في القرن التاسع عشر، ومذهبة البدو المتحضّرين منذ أوائل القرن العشرين. ومن ثمَّ، فلا غرابة في أن تكون معظم الشخصيّات المذكورة في كتب تراجم علماء نجد منحدرة من فئة المطاوعة رغم هذه الكتب التي تضفي عليهم صفة العلماء، وهو شيء يجانب الصّواب.

وما من شكّ في أنّ توحيد المملكة وإضفاء الطابع المؤسسي تدريجيًّا على المذهب الحنبلي الوهّابي قد جعلا وظيفة المطاوع عديمة الفائدة، لا سيّما في التجمّعات الحضريّة التي لا تتوقف عن التمدّد. وقد نتج عن هذا التغيير، أن انتقل عدد كبير من المطاوعة للخدمة في جهاز الحسبة الذي كان قيد الإنشاء[٨٣]؛ ولهذا السبب، واصل النّاس إطلاق نفس التسمية على أعوان الحسبة الميدانيّين رغم أنّ تسميتهم الرسميّة كانت في البدء النوّاب (جمع نائب) قبل استبداله باسم رجال الحسبة أو رجال الهيئة[٨٤].

(٨٣) محادثات مع عدد من رجال الحسبة المتقاعدين، يونيو ٢٠٠٦، ماي ٢٠٠٧، إبريل ٢٠٠٩.

(٨٤) محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل**، رقم ١٤٣٥، رقم ١٤٣٨، رقم ١٤٤١؛ =

أمّا أسطورة الحضور الطاغي للمطاوعة في المجال العامّ بالسعوديّة على الرغم من قلّة عددهم، فيمكن تفسيره بسلسلة من العوامل المُكمّلة، موضوعيّة وذاتيّة. فالمطاوعة معروفون بالحيويّة، وحتّى بفرط الحماس، نتيجة إدراك معظمهم أهميّةَ عملهم في إنقاذ المجتمع ككلّ. ولعلّ هذه الثقة بالنفس هي نتيجة لخطاب المديح الذي طالما كالته لهم المؤسّسة الدينيّة ككلّ وجزء كبير من العائلة المالكة، حين تُصوّر الحسبة باعتبارها «**الطبّ الوقائي للنّفوس**»[(٨٥)] و«**صمّام أمان المجتمع**»[(٨٦)] وأنّها كانت «**وظيفة الأنبياء والمرسلين**»[(٨٧)]. وإذا أقررنا بما تلعبه العواطف والمعتقدات من دور مهمّ في تصرّفات الفاعلين الاجتماعيّين، مثلما أثبتت ذلك عدّة دراسات معاصرة[(٨٨)]، أمكننا حينها فهْم حيويّة رجال الحسبة الفيّاضة التي توهم بحضورهم في كلّ مكان.

وممّا يُعزّز هذه الحيويّة وجود استراتيجيّة ممتازة للانتشار على الميدان، إذ أنّ المطاوعة يختارون عادة العمل في مناطق الحشود الكبيرة (الأسواق، ومراكز التسوّق، وحولها، وأطراف المساجد، والمطاعم، والحدائق، إلخ)، وخلال فترات محدّدة من اليوم (أوقات الصلاة، آخر الظهر وفي المساء) حتّى تظهر تدخّلاتهم للعيان، ويحدث بالتالي التأثير المطلوب في الحشود. ويضاف إلى ذلك تنقّل وحدات رجال الحسبة المستمرّ بما يجعل تدخّلاتهم مفاجئة لا يمكن التنبّؤ بها. كما أنّ مختلف مكاتب الهيئة ومراكزها تعتمد أيضًا على شبكات غير رسميّة من «المخبرين» (أئمّة الأحياء، وأتقياء النّاس، وأصحاب المتاجر، إلخ)، والتعاون الوثيق مع مختلف أقسام الشرطة، بما في ذلك فرقة مكافحة المخدّرات.

= http://www.alarabiya.net/articles/2008/03/16/47009.html; http://www.saaid.net/alsafinh/h14.htm ; http://www.cib.gov.sa/art_uot59.htm; http://www.al-madina.com/node/145902; http://www.saaid.net/alsafinh/h10.htm; http://www.alriyadh.com/2008/05/03/article339412.html; http://www.aawsat.com/details.asp?section=43&article=564425&issueno=11455.

(٨٥) **الدعوة**، العدد ١٤٣٥ لسنة ١٤١٤، ص ٣.

(٨٦) http://www.daralhayat.com/portalarticlendah/124893.

(٨٧) **أخبار الحسبة**، العدد صفر لسنة ١٤١٤، ص ٣-٤؛ العدد ١ لسنة ١٤١٥، ص ٥.

(٨٨) Philippe Braud, *L'Émotion en politique: problèmes d'analyse*, Paris, 1996; le même, *Petit traité des émotions, sentiments et passions politiques*, Paris, 2007.

ولكن سلاح المطاوعة الأكثر شراسة يبقى بلا شكّ المخيال، ذلك أنّ السلطة، كما يقول جورج بالانديه (Georges Balandier) «لا تُمارس على الناس والأشياء إلا إذا استخدمت، على قدر استخدام الإكراه المشروع، الأدواتِ الرمزيّة والمخيال»[٨٩]. فلترسيخ سمعتهم والحفاظ على امتثال أكبر عدد من النّاس، يلجأ رجال الحسبة إلى القيام بمداهمات واعتقالات استعراضيّة غالبًا ما يكون لها صدى مدوٍّ في الصحافة الوطنيّة، وحتّى الدوليّة. وفي الواقع، فإنّ التناول الذي تلقاه الحسبة في وسائل الإعلام السعوديّة، والمضخّم عن طريق الإنترنت، بين المنتقدين والمؤيّدين؛ هو ما يعطي انطباعًا للمراقب غير العارف ببواطن الأمور وللمواطن البسيط، بحضور هذا الجهاز في كلّ مكان. كما تُمثّل الشائعات الشعبيّة أيضًا مصدرًا لتغذية تلك السّمعة. وقد تمكنّا من جمع مئات القصص الرّائجة بين السعوديّين والمقيمين، ومعظمها يؤكّد، بالإضافة إلى الطابع المحافظ جدًّا للجهاز ـ وهذا على كلّ حال هو سبب وجوده ـ عدد أعضائه الكبير وحضورهم في كلّ مكان تقريبًا. وبالطبع، فإنّ هذه الأمور يكذّبها العيان والإحصائيات. لكنّ الأعمال الاستعراضيّة والتضخيم الإعلامي والشائعات الشعبيّة غدت أوّل مساعد لرجال الحسبة الذين تمكّنوا، بفضل الطابع الرمزيّ لمهمّتهم، من وسم مخيال الناس والتسبّب في سلوكيّات منتظمة ذاتيًّا، وحتّى مراقبة ذاتيّة، في الحياة العامّة.

د ـ صلاحيّات الحسبة، بين الأنظمة والإحصاءات والفتاوى

وفقًا لنظامها الداخلي، فإنّ مهمّة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي «**إرشاد الناس ونصحهم لاتباع الواجبات الدينيّة المُقرَّرة في الشريعة الإسلاميّة وحمل الناس على أدائها، وكذلك النهي عن المُنكر بما يحول دون ارتِكاب المحرّمات والممنوعات شرعاً أو اتّباع العادات والتقاليد السيّئة أو البِدع المُنكرة**»[٩٠]. وإضافة إلى هذه الاعتبارات العامّة، جاءت اللائحة التنفيذيّة لتحديد الصلاحيّات التالية[٩١]:

---

(٨٩) George Balandier, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, p. 88.

(٩٠) **نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣.

(٩١) **اللائحة التنفيذيّة لنظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢١-٢٢.

١.مراقبة إقامة الصلاة في أوقاتها المحدّدة شرعاً في المساجد، وحثّ الناس على المسارعة إلى تلبية النداء إليها، والتأكّد من إغلاق المتاجر، والحوانيت، وعدم مزاولة أعمال البيع خلال أوقات إقامتها.

٢.مراقبة الأسواق العامّة، والطرقات والحدائق، والمعارض ومحال حياكة ملابس النساء، وغير ذلك من الأماكن العامّة، بغرض منع الاختلاط وإجبار النّساء على احترام ما يُعتبر اللباس الشرعي، والرّجال على احترام اللباس الوطني.

٣.منع تشغيل المذياع أو التليفزيون أو المسجّلات وما ماثل ذلك بالقرب من المساجد أو على أيّ نحو يُشوّش على المصلّين.

٤.منع إظهار غير المسلمين لمعتقداتهم، أو شعائر مللهم، أو إظهارهم عدم الاحترام لشعائر الإسلام وأحكامه.

٥.منع عرض، أو بيع الصور، والكتب، أو التسجيلات المرئيّة، أو الصوتيّة المنافية للآداب الشرعيّة، أو المخالفة للعقيدة الإسلاميّة.

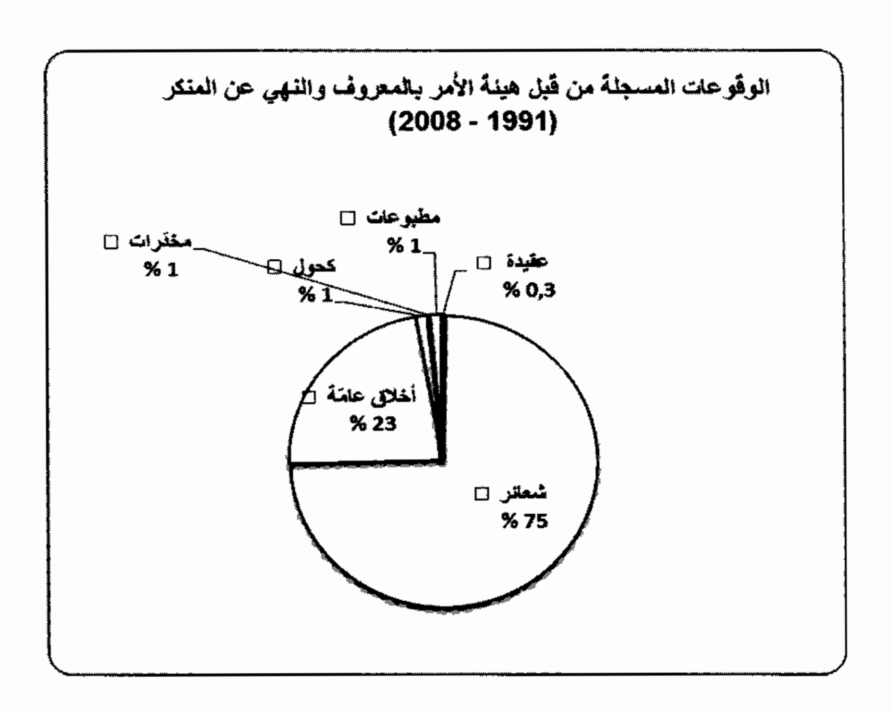
٦.منع صنع المسكرات أو ترويجها، أو تعاطيها.

٧.إقفال بيوت الدعارة والقمار.

٨.منع البدع الظاهرة في المسائل الدينيّة، بما في ذلك الطقوس الشعبيّة والسحر والشعوذة.

٩.منع تطفيف الموازين والمكاييل، ومراقبة المسالخ للتحقّق من الصفة الشرعيّة للذبح.

ورغم شموليّة هذه القائمة، إلا أنها لا تعطينا سوى فكرة تقريبيّة عن الصلاحيّات الحقيقية لأعوان هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا يمكن لغير الدراسة الإحصائيّة لتدخّلات المطاوعة، السماح لنا بتكوين صورة أكثر وضوحًا بشأنها؛ لذا، سنحاول في الصفحات التالية دراسة جميع المعطيات الرقميّة التي تسرد مختلف القضايا التي عمل عليها هذا الجهاز في جميع مناطق المملكة بين عامي ١٩٩١ و ٢٠٠٨، علمًا أنّ اختيار سنة ١٩٩١ منطلقًا لدراستنا يعود إلى غياب الإحصائيّات الخاصّة بما قبل هذا التاريخ.



منذ عام ١٩٩١، تمثّل انتهاكات العبادات (عدم حضور صلاة الجماعة، والعمل في أوقات الصلاة، والأكل في الأماكن العامة خلال أيّام شهر رمضان، وما إلى ذلك)، أكثر من ٧٥ بالمائة من القضايا التي تمّت مباشرتها. وتتعلّق معظم المخالفات بعدم حضور الصّلاة جماعة لمرّة أو مرّات متكرّرة. ويعود هذا التركيز على الصلاة إلى اعتبارها عند جميع المذاهب السنّية، ولا سيّما المذهب الحنبلي الوهّابي، عماد الدين و«**أوّل ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة**» على ما ورد في الحديث النبوي[٩٢]. ويذهب عدد كبير من علماء السنّة إلى حدّ إخراج تاركها من الملّة، إذ هي طريق النجاة في الدارين[٩٣]؛ لذا يعمل رجال الحسبة، وبدعم من السلطة الإيديولوجية للمؤسّسة الدينيّة، على التحرّك بقوّة ميدانيًّا من أجل إنقاذ أرواح إخوانهم في الدين.

لذا، فإنّ عدد الوقوعات المسجلة بخصوص العبادات بين عامي ١٩٩١ و ٢٠٠٨، لا يقلّ عن ٢,٨٤٠,٦٦٢ حسبما هو مسجّل في دفاتر

(٩٢) **سنن الترمذي**، الحديث رقم ٣٧٨، **سنن النسائي**، الحديث رقم ٤٦١.
(٩٣) **فتاوى اللجنة الدائمة**، رقم ٤٣٢١، رقم ٦٣٩٦.

مختلف المكاتب والمراكز التابعة للهيئة. وتعود هذه «الفعاليّة» إلى تعدّد شبكات الدعم المتاحة للمطاوعة في شتّى أحياء مدن المملكة. فلإجبار أولئك الذين لا يحضرون صلاة الجماعة في المسجد على القيام بذلك، تستخدم المؤسسة الدينية في بعض الأحيان الطريقة نفسها التي سبق أن وصفها لنا الرحّالة أمين الريحاني في أوائل القرن العشرين: يتمّ في البدء إرسال رجل موثوق به لتنبيه المخالف ونصحه سرًّا، فإذا لم يرتدع، يزوره وفد من وجهاء المنطقة بقيادة إمام المسجد لوعظه وتوبيخه. فإذا باء هذا المسعى بالفشل، وجب تقديم شكوى ضدّه إلى الهيئة المحلّية لتتّخذ التدابير الشرعيّة الكفيلة بإعادته إلى حظيرة المصلّين[٩٤]. وغالبًا ما تؤتي هذه الاستراتيجيّة ثمارها، ذلك أنّ الأفراد، في الحياة العامّة السعوديّة المُهيكلة بالتمثّل، يخافون، مع استثناءات قليلة، من فقدان ماء الوجه ومن أن تصمهم الجماعة بمثل ذلك العار.

وفي سياق استمراريّة المذهب الحنبلي الوهّابي، يشدّد العلماء بوجه خاص على أهميّة صلاة الجماعة باعتبارها الركيزة الذي تشدّ الأمّة إلى جوهرها. ذلك أنّهم يرون، من وجهة نظر ذرائعيّة وربّما لا واعية، أنّ الكثير من سلطتهم الإيديولوجية إنّما تقوم على قوّة إيمان المؤمنين التي تمثّل الصّلاة أفضل دليل عليها؛ لذا تراهم يدافعون عنها بكلّ قواهم. ففي عام ٢٠١٠ مثلاً، أشار مدير مكتب الحسبة في مكّة، أحمد الغامدي (مواليد ١٩٦٤)، وردّد ذلك بعده عدد من وسائل الإعلام «الليبراليّة»، إلى أنّ صلاة الجماعة ليست واجبة وأن لا وجه بالتالي لإغلاق المحال التجاريّة في أوقات الصلاة[٩٥]. وبهذا فإنّ الغامدي لم يُشكّك فحسب في أحد أركان المذهب الحنبلي الوهّابي، بل في أهمّ صلاحيّات هيئة الأمر

(٩٤) محادثات غير رسميّة مع عدّة أئمّة ووجهاء الأحياء في مدن الرياض وبريدة وعنيزة وجدّة ومكّة والمدينة وأبها، يونيو ٢٠٠٦، ماي ٢٠٠٧، إبريل ٢٠٠٨، إبريل ٢٠٠٩، مارس ٢٠١٠. انظر أيضا: **الحسبة**، العدد ٢٩ لسنة ١٤٢٠، ص ١٢-١٣.

(٩٥) http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20100417/Con20100417344908.htm; http://www.al-madina.com/node/240958; http://www.aleqt.com/2010/04/24/article_383553.html ; http://www.aawsat.com/details.asp?section = 43&article = 564425&ssueno = 1145; http://www.alwatan.com. sa /news/writerdetail.asp?issueno = 3500&id = 19112& Rname = 51; http://www.alifta.net/BayanNew.aspx?NewsID = 2.

بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً، وهذا ما يؤذن بكسر إجماع المؤسّسة الدينيّة بشأن هذا الموضوع.

ولم يتأخّر ردّ العلماء، حيث أصدرت اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء التابعة للهيئة، فتوى مدعّمة بشواهد نصّية، تؤكّد فيها أنّ صلاة الجماعة سنّة واجبة جرى بها العمل منذ زمن النبيّ، وتدافع فيها عن مهمّة رجال الحسبة، مؤكّدة أنّهم ورثة واجب مقدس طالما مارسه السلف الصالح، وما النّجاة في الدارين إلا باتبّاع ما كانوا عليه[٩٦]. وقد ردّد هذه الفتوى عدد من أعضاء المؤسّسة الدينيّة وأتباعهم[٩٧]. بل وصل الأمر بالرئيس العامّ لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى محاولة إعفاء ذلك «الخروف الشّارد» من منصبه، إلا أنّه جُوبه برفض الملك، الحريص بلا شكّ على الحفاظ على صورتها «الإصلاحيّة» عند الرأي العامّ الدولي[٩٨].

ووفقًا لهذا المثال والبيانات الإحصائيّة عن عمل المطاوعة، فإنّ المؤسّسة الدينيّة ليست مستعدّة لتقديم أيّ تنازل بخصوص الصلاة، ذلك أنّ هذه الشعيرة تُمثّل قلب جهازها العقائدي نفسه، وإحدى دعائم سلطتها الإيديولوجية.

أمّا بخصوص قضايا الأخلاق والآداب العامّة في الأماكن العموميّة، فتشكل ٢٣٪ من الحالات التي باشرها رجال الحسبة، أي ٨٦٥,٤٠٤ عملية اعتقال بين عامي ١٩٩١ و٢٠٠٨. وتخصّ تلك القضايا جميع الأعمال التي تمسّ شرف الإنسان وكرامته، ولا سيّما النساء: الدعارة، والقوادة، والزنا، والاغتصاب، والخطف، واللواط، والتعرضّ للنّساء، والابتزاز الأخلاقي والتحرّش الجنسي، وعدم الامتثال لقواعد اللباس الشرعي من قِبل الرجال والنساء، وعدم إخفاء واجهات المتاجر المخصّصة للنّساء، والقمار، وتعليق صور نسائيّة في الأماكن العامّة، إلخ. إلا أنّ المطاوعة يُركّزون معظم

---

(٩٦) http://www.alifta.net/BayanNew.aspx?NewsID=2.

(٩٧) يتوفّر قسم كبير من المقالات التي تردّ على الغامدي على الموقع التالي: http://ibnqasim.blogspot.com/.

(٩٨) http://www.aleqt.com/2010/04/25/article_384165.html ; http://ksa.daralhayat.com/ksaarticle/134656; http://www.lematin.ch/flash-info/monde/arabie-confusion-autour-limogeage-chef- police-religieuse.

جهودهم على مكافحة جميع أشكال الاختلاط بين النساء والرجال.

ووفقًا لنظرة العلماء الحنابلة الوهّابيّين السلبيّة للطبيعة البشريّة، فإنّهم يعتبرون الاختلاط خطرًا دائمًا على الرجل والمرأة لن تكون نتيجته الطبيعية سوى الفتنة المؤدّية إلى سوء المصير في الآخرة[٩٩]؛ ولذلك يجب القيام بكلّ ما من شأنه الحدّ من التفاعل بين الجنسين من أجل «حراسة الفضيلة»[١٠٠] والحفاظ على فرص النّجاة[١٠١]. واستنادًا إلى الاستراتيجيّة الدقيقة التي وضعها المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم، فإنّه يمكن للمؤسّسة الدينيّة، بفضل حركيّة رجال الهيئة ودعم السلطة السياسيّة ـ عديد الأوامر الملكيّة تحظر الاختلاط ـ[١٠٢]، فرض مجتمعين متوازيين تقريبًا: مجتمع ذكوري حصرًا، ومجتمع أنثوي حصرًا. وبالطبع، توجد جسور وجُزُرٌ بين هذين العالمين، ولكنّها لا تزال ضئيلة وعُرضة للخطر؛ بسبب أنّها لا تنشأ إلا بإرادة بعض أعضاء العائلة المالكة المتنفذين، وبغرض خلق انطباع جيّد لدى الشركاء الغربيّين. ولكن خارج تلك الجزر الأميريّة، يظلّ العلماء معادين لأيّ محاولة قد تمسّ نظام الفصل بين الجنسين.

ويشهد على هذا العناد ما عرفته المملكة العربيّة السعوديّة من مناقشات ساخنة في ٢٠٠٩ و ٢٠١٠ إثر إعلان الملك عبدالله عن قرب افتتاح جامعة علميّة تحمل اسمه (جامعة الملك عبدالله)، ورواج إشاعات على أنّها ستكون مختلطة. وسرعان ما ركب العلماء الموجة لشعورهم بمدى خطورة ذلك الفعل على أفكارهم الرئيسيّة. وكان سعد الشثري، عضو هيئة كبار العلماء واللّجنة الدائمة، أوّل من تحدّث علانيّة حول الموضوع من خلال برنامج تليفزيوني مخصّص للفتاوى. فقد صرّح هذا العالم، في أسلوب لطيف مغلّف بعبارات التمجيد تجاه الملك، بأنّ

(٩٩) توجد عدّة فتاوى لأعضاء المؤسّسة الدينيّة ومقالات أتباعهم على الرابط:
http://www.saaid.net/female/k.htm.

(١٠٠) بكر أبو زيد، **حراسة الفضيلة**، القاهرة، ٢٠٠٦؛ **الحسبة**، العدد ٣٧ لسنة ١٤٢١، ص ٢٢؛ http://www.saaid.net/Doat/khalid/12.htm ; http://www.pv.gov.sa/news/Pages/n1-17830.aspx.

(١٠١) http://www.alifta.net/BayanNew.aspx?NewsID=4.

(١٠٢) يتعلق الأمر بالأوامر الملكيّة رقم ١١٦٥١ بتاريخ ١ مارس ١٩٨٣، ورقم ٢٩٦٦ بتاريخ ١٩ يونيو ١٩٨٤، ورقم ٨/٧٥٩ بتاريخ ٣١ ديسمبر ٢٠٠٠.

التعليم المختلط في الجامعة، مثل أيّ مؤسّسة تعليميّة، لا يمكن إلا أن يؤدّي إلى الفساد والابتزاز الأخلاقي والتحرّش الجنسي، وحدوث مشاكل خطيرة بين الأزواج بسبب الغيرة والشكّ. وباختصار، فإنّ من شأنه صرف الطلاب عن التحصيل العلمي. وعليه، دعا الملك، بأسلوب لطيف دومًا، إلى منع هذه المعصية(١٠٣).

وبدلاً من اتباع نصيحة الشثري، قام العاهل السعودي بعد بضعة أيّام فحسب، بإقالته من منصبه(١٠٤). لكن المؤسّسة الدينيّة لم تتأخّر عن تكثيف جهودها دفاعًا عن مصالحها الروحيّة والزمنيّة، وذلك رغم الحملة الإعلاميّة الشرسة التي كان أنصار الملك يشنّونها آنذاك، ليس فقط ضدّ أفكار الشثري، ولكن ضدّ عمل المطاوعة أيضًا(١٠٥). ففي حين قام أعضاء المؤسّسة الدينيّة، بمن فيهم المفتي العام عبدالعزيز آل الشيخ (مواليد ١٩٤٣) وصالح الفوزان (مواليد ١٩٣٥)، بإصدار فتاوى تدعم آراء زميلهم، شنّ مؤيّدوهم حملة إعلاميّة مضادّة في الصحف والقنوات الفضائية والإنترنت، ومن خلال خطب الجمعة والدروس في المساجد، إلخ(١٠٦).

ولتعزيز الجهود، كان العلماء في حاجة إلى حامٍ من داخل العائلة

---

(١٠٣) http://www.youtube.com/watch?v=vmEUc5fxy9w.

اقترح الشثري أيضًا إنشاء لجان شرعيّة للنظر في شرعيّة الموادّ العلميّة المدرّسة، لا سيّما نظريّة التطوّر.

(١٠٤) http://www.alwatan.com.sa/news/newsdetail.asp?issueno=3293&id=120058&groupID=0; http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20091005/Con20091005307886.htm; http://www.al-madina.com/node/184564.

أقال الملك عبدالله هذا الشيخ من وظائفه لانتهاكه المذهب الحنبلي الوهابي والتّوافق المعقود مع العرش. فقد قام، من ناحية أولى، بإعطاء نصيحة للملك أمام الملأ والحال أنّ المذهب يطلب أن يتمّ ذلك في الخفاء. ومن جهة أخرى، تدخّل في دائرة اختصاص الملك، بمعنى أنّه يمكن للملك التصرّف في تلك الجامعة، باعتبارها معقلاً أو جزيرة «محيّدة»، بحرية كاملة لخدمة أغراضه السياسية.

(١٠٥) انظر مثلا: http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20091209/Con20091209319589.htm; http://www.alwatan.com.sa/news/writerdetail.asp?issueno=3500&id=19112&Rname=51; http://www.alarabiya.net/articles/2009/12/12/93988.html.

(١٠٦) http://www.saaid.net/Minute/291.htm; http://www.youtube.com/watch?v=XnPbzHfzuAo; http://www.mashahd.net/view_video.php?viewkey=19ab1995838afb3d7b92.

المالكة، إذ كانوا يدركون أنّه من دون القوّة القسريّة للدولة، فإنّ احتجاجهم لن يكون سوى صرخة في واد. ولمعرفتهم الدقيقة بخفايا العداوات التي تشقّ بيت آل سعود ذا نمط الحكم الأفقي كما أسلفنا[١٠٧]، سعوا بطبيعة الحال إلى كسب دعم الأمير نايف وزير الداخليّة ورجل البلاد القوي. وقد كان نايف وثيق الصلة بالمؤسّسة الدينيّة، ومدركًا أنّ دعم القيّمين على السلطة الإيديولوجية من شأنه أن ينعكس بالإيجاب عليه، وعلى زمرة محازبيه؛ لذا سارع إلى إعطائهم دعمه غير المشروط. فمن ناحية أولى، لم يترك فرصة تمرّ دون أن يؤكّد أنّ الشريعة الإسلاميّة هي أساس المجتمع السعودي، وأنّ هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي مظهر من مظاهر تلك الهيئة الروحيّة[١٠٨]، ومن ناحية ثانية، جسّد دعمه ذاك ببعض الأعمال الرمزيّة، كحظره على سبيل المثال رسميًّا جميع أشكال الاختلاط خلال معرض الكتاب في الرياض الذي انعقد خلال شهر مارس ٢٠١٠، وإن لم ينعكس ذلك على أرض الواقع[١٠٩]. فالانتصارات الرمزية والنفسية تكون في الكثير من الأحيان أهم من المكاسب الفعلية لما لها من تأثير في المخيلة والذاكرة.

وبهذا سمح تدخّل وزير الداخلية لصالح المؤسّسة الدينيّة والعلماء بالحفاظ على الوضع الراهن. لكن مسألة الاختلاط مدعوّة أكثر فأكثر إلى الحضور في الفضاء الاجتماعي السعودي، ليس لأسباب إيديولوجيّة بقدر ما هي اعتبارات عمليّة. والواقع أنّ الزيادة السريعة في عدد السكّان السعوديّين، إلى جانب ارتفاع معدّلات البطالة والعبء المالي لملايين

---

(١٠٧) حول الانقسامات داخل الأسرة المالكة وقضيّة الخلافة، انظر:

Nabil Mouline, «Pouvoir et transition générationnelle en Arabie Saoudite», *Critique internationale*, nº 46, 2010, p. 125-146.

(١٠٨) http://www.youtube.com/watch?v=97UGk5QdNfg http://www.youtube.com/watch?v=2dsW9848jW8&feature=related; http://www.youtube.com/watch?v=dXgZB_kX15I& feature=related; http://www.youtube.com/watch?v=OlDSFU0c69A&NR=1; http://www.al-jazirah.com/20100618/fr1d.htm; http://www.alwatan.com.sa/Local/News_Detail.aspx?ArticleID=7521&CategoryID=5; http://aawsat.com/details.asp?section=1&issueno=11525&article= 574514&feature=; http://www.saaid.net/alsafinh/h43.htm; http://www.alshamel1.com/news-action-show-id-1802.htm.

(١٠٩) http://www.alrassedu.gov.sa/index/news/news-action-show-id-1378.htm.

العمال الأجانب، وقصور إعادة توزيع عائدات النفط ـ وهي في سبيلها بلا شكّ إلى الانخفاض في المدى المتوسط ـ سيُجبر السلطة السياسيّة والمرجعيّة الدينيّة على إعادة النظر في موقفهما بشأن هذه المسألة. ونحن لن نفاجأ برؤية المؤسّسة الدينيّة تتبنّى معنى جديدًا لمفهوم حراسة الفضيلة، يمكّنها من التكيّف بشكل أفضل مع التغيّر المجتمعي، والحفاظ بالتالي على مركزيّة خطابها، في إطار أخلاق المسؤولية[١١٠].

هكذا تمثّل المخالفات المتعلّقة بالصّلاة والاختلاط إذن ٩٨٪ من مجموع تدخّلات رجال هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلاوة على أهميّة مسألتي الصّلاة والاختلاط في النظام العقائدي الحنبلي الوهّابي، فهما يمثّلان أكبر رمزين بارزين لإسلاميّة المجتمع. ومن أجل الحفاظ على تلك الصورة، في مجال عامّ مهيكل بالتمثّل، فإنّه من الضروري، حسب العلماء، فرض قواعد سلوك صارمة.

أمّا المخالفات المتعلقة بالمطبوعات، أي بيع أو توزيع المجلات والأفلام الإباحيّة والرقائق المقرصنة بغرض مشاهدة القنوات الفضائيّة ووسائط الدعاية الدينيّة غير الحنبليّة الوهابيّة، فتُمثّل ١٪ من الحالات التي تمّت معالجتها من قبل الهيئة، أي ٤٨,٢٤١ حالة بين عامي ١٩٩١ و٢٠٠٨. ويمكن تفسير هذه النسبة المئويّة المنخفضة بضعف عدد رجال الحسبة نسبيًّا وتركيزهم على المجالين الأوّلين المنوّه بهما أعلاه، إضافة إلى تدخّل مؤسّسات الدولة الأخرى في تلك الحالات على غرار وزارة الداخلية (الشرطة) ووزارة الثقافة (مصلحة الرقابة) ووزارة التجارة (مديريّة محاربة الغش)، إلخ. ويمكننا اعتماد نفس المنطق أيضًا فيما

(١١٠) استغلّت بعض الأصوات المعزولة التي لا تزال هامشيّة إلى الآن داخل المؤسّسة، بما في ذلك مدير مكتب هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مكة أحمد الغامدي، اللغط الذي نجم عن إقالة الشثري للتعبير عن موقف مساند لاختلاط متوافق مع تعاليم الشريعة. انظر:

http://www.youtube.com/watch?v=0PYw2PueDX4&feature=player_embedded;

http://www.alriyadh.com/2010/05/01/article521378.html;

http://www.alarabiya.net/articles/2010/01/10/96895.html; http://www.alarabiya.net/articles/2010/05/14/108594.html;

http://www.alwatan. com.sa/news/writerdetail.asp?issueno=3395&id=17084&Rname=396;

http://www.youtube.com/watch?v=KGxeEcdOE0o.

يتعلّق بقضايا ترويج الكحوليّات والمخدّرات واستهلاكها ـ المرتبطة عادة بشبكات الدعارة والقمار ـ التي لا تمثل تباعًا سوى ١٪ و ٠,٧٪ من عدد الوقوعات التي بتّتها فيها الهيئة.

وأخيرًا، لعلّ من المدهش أن نلاحظ أنّ انتهاكات العقيدة، أي التعارض علنًا مع أحد المبادئ العقائديّة للمذهب الحنبلي الوهابي (سبّ الجلالة، سبّ الدين أو النبي أو أصحابه، تعاطي السحر والشعوذة، زيارة الأضرحة والشجر، والحجر، حمل التمائم والطلاسم، إلخ) لا تشكّل سوى ٠,٣٪ من الاعتقالات التي قام بها المطاوعة، أي ١١,٤٧٦ حالة بين ١٩٩١ و٢٠٠٨. ويرجع ذلك أساسًا إلى ضبط النفس التي يبديه الأهالي، والوافدون والحجّاج ممّن ليسوا من أتباع المذهب الحنبلي الوهّابي. وبالفعل، فإنّ تدخّلات رجال الحسبة الاستعراضيّة عمومًا في هذا المجال، المضخّمة إعلاميًّا على أوسع نطاق، والعقوبات القاسية المفروضة على بعض المخالفين التي يمكن أن تصل إلى عقوبة الإعدام، تشكّل أكبر رادع. وهذا ما ينطبق بشكل خاصّ على أتباع الأقليّتين السنّية والشيعيّة السعوديّتين الذين يعرفون جيّدًا أنّ الاستمرار في ممارسة شعائرهم بحريّة في المجال الخاصّ، مرهون بإخفائها وعدم إظهارها في الحياة العامّة. ومن هنا، فلا غرابة ألا تتعدّى نسبة المخالفين السعوديّين في مسائل العقيدة ١٨٪ بين ١٩٩٤[١١١] و٢٠٠٨، إذ إنّ الغالبيّة العظمى من الإجراءات إنّما هي موجّهة ضدّ الأجانب، بمن في ذلك الحجّاج.

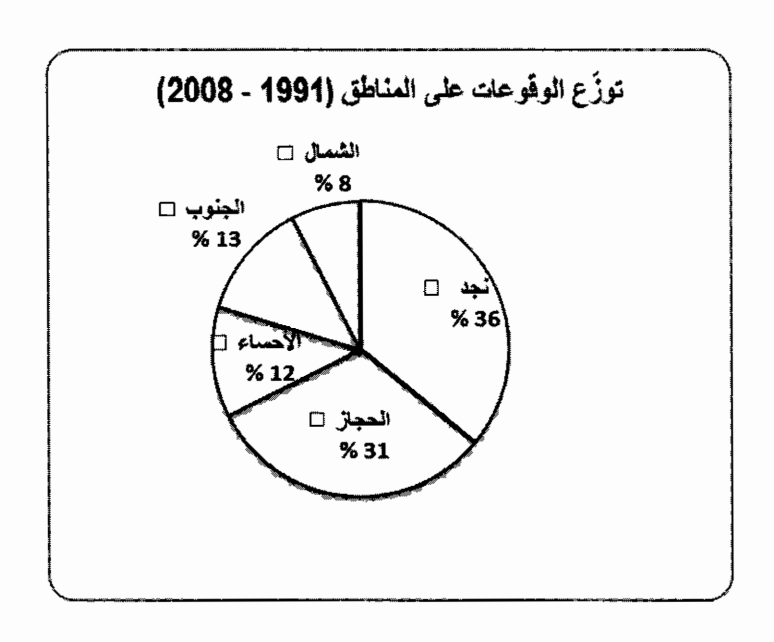
وتستهدف عمليّات رجال الحسبة بشكل خاصّ الطقوس الشعبيّة (زيارات العتبات، والاحتفالات الصوفيّة والشيعيّة بمولد النبيّ أو مقتل الحسين)، باعتبارها بدعًا مذمومة في نظر المؤسّسة الدينيّة[١١٢]، وأعمال السحر، بوصفها من الأعمال الكُفريّة المراد منها محاولة استباق الإرادة الإلهيّة، وهو ما يتناقض تمامًا مع عقيدة القضاء والقدر[١١٣].

---

(١١١) لا تتوافر الإحصائيّات إلاّ اعتبارًا من هذا التاريخ.

(١١٢) **فتاوى اللجنة الدائمة**، رقم ٢٢٠، رقم ٢٠١٧، رقم ٢٣٣٦، رقم ٢٨٧١، رقم ٣٣٢١، رقم ٤١٤١، رقم ٥٤٧٦، رقم ٦٣٣٥، رقم ٦٧٧٣.

(١١٣) نفسه، رقم ٨٧٣، رقم ٨٤٥، رقم ٦٢٨٥، رقم ٦٢٨٩، رقم ٩٢٩٥.



ويتطابق توزيع الاعتقالات، التي تمت على أيدي رجال هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الأراضي السعوديّة، تقريبًا مع توزيع مكاتبهم ومراكزهم، حسب إشارتنا أعلاه. وهذا ما يؤكّد أنّ الهاجس الرئيسي للمؤسّسة الدينيّة هو الحفاظ على التجانس الديني والتقاليد الاجتماعية المحافظة لمنطقة نجد، التي أعيد توظيفها من أجل مواصلة السيطرة على المناطق الأخرى في المملكة، واستعراض القوّة أمام أكبر عدد ممكن من الناس، بما في ذلك داخل الحرمين الشريفين بوصفهما فضاءين رمزيّين.

وتدخل جميع صلاحيّات الهيئة، التي قمنا بتحليلها، في نطاق النهي عن المنكر. ويبقى أن ننظر الآن في عمل رجال الهيئة في نطاق الأمر بالمعروف. وبداية، لا بدّ من القول إنّ أنشطة الهيئة في هذا المجال لا تشكّل سوى جزء بسيط من الجهود التي تبذلها مجموع هيئات المؤسّسة الدينيّة (هيئة كبار العلماء، وزارة الشؤون الإسلاميّة، وزارة العدل، الجامعات، الجمعيّات، إلخ)، في إطار واجب الدعوة. فالهيئة تحْتكر النّهي عن المنكر، أي الواجب الذي يمسّ النظام السياسي إن بقي الحبل على الغارب، فيما تتقاسم الأمر بالمعروف مع الهيئات الأخرى.

فبين عامي ١٩٩٣[١١٤] و٢٠٠٨، قامت مختلف مكاتب ومراكز الهيئة بتوزيع ٦٢,٣٤٩,٩٩١ من الوسائط المكتوبة (كتيّبات ونشرات وكتب) و١٢,١٧٣,٤٠١ من الوسائط السمعيّة (الكاسيت والأقراص المدمجة). كما عقدت ما لا يقلّ عن ١٣٣,٩٨٠ محاضرة جماعيّة وفرديّة في جميع محافظات المملكة. وقد شملت المواضيع المتناولة تاريخ الحسبة - في محاولة لوصل الجهاز السعودي بمؤسّسة الحسبة القروسطيّة - وحقوق وواجبات أعوانها، والمشاكل الاجتماعيّة الدينيّة التي تسعى الهيئة إلى إيجاد حلول لها. وللاقتراب أكثر من النّاس، تُنظّم مختلف المكاتب والمراكز زيارات نصح وإرشاد إلى المدارس والجامعات والإدارات وحتى في المنازل الخاصّة، وقد بلغ مجموع تلك الزّيارات أكثر من ٢٢٠,٩١٧ زيارة بين ١٩٩٣ و٢٠٠٨. بل إنّ بعض الأعوان يقومون أيضًا بالدّعوة في أوساط العمال الأجانب؛ الأمر الذي يُؤدّي أحياناً إلى دخول بعضهم في الإسلام[١١٥].

إنّ جهاز الحسبة ينخرط في التاريخ الطويل لهذه المؤسّسة التي تمتّعت على الدّوام، تقريبًا، بصلاحيّات في مجال النهي عن المنكر أكبر بكثير من صلاحيّاتها في الأمر بالمعروف. وهذا أمر مفهوم تمامًا؛ لأنّه ينخرط ضمن عمليّة بناء الدولة التي تسعى لاحتكار جميع السلطات والموارد السياديّة الإكراهيّة من أجل منع ظهور أقطاب منافسة أو معارضة.

وبعد أن استعرضنا أهمّ صلاحيّات الهيئة، اعتمادًا على الإحصائيّات، حان الوقت للنّظر في الإجراءات المتّبعة من قبل رجال الحسبة في التعامل مع المخالفات. ولنلحظ أوّلا أنّ المطاوعة، على غرار محتسبي الفترة الكلاسيكيّة، لا يهتمّون إلا بالوقائع الواضحة. فإذا كانت الحالة تتطلّب إجراء تحقيق، وجب عليهم تحويلها إلى المصالح المختصّة للدّولة (الشرطة، إدارة محاربة الغشّ، الخ). وفي حالة تلقّي أحد مكاتب أو مراكز الهيئة شكوى أو وشاية، ينبغي على المطاوعة التأكّد من صحّة

---

(١١٤) لا تتوافّر الإحصائيّات إلاّ اعتبارًا من هذا التاريخ.

(١١٥) **أخبار الحسبة**، العدد ٨ لسنة ١٤١٦، ص ٥.

المعلومات والتحرّي بخصوصها من خلال الاستماع إلى مقدّم الشكوى والشهود، قبل إجراء أيّ تدخّل[116].

وعلى غرار كل الأجهزة التي تتمتع بسلطات أمنية، يجب على الهيئة الامتثال لجميع القوانين المتعلقة بإجراءات الاعتقال وتوجيه الاتّهامات إلى المتهم[117]. وتشدّد اللائحة التنفيذيّة المنظّمة لعمل المطاوعة، بشكل خاصّ، على ضرورة احترام حقوق النّساء الموقوفات، إذ علاوة على وجوب إجراء تفتيشهنّ من قبل امرأتين من الموثوق بأمانتهنّ، فإنّه لا يمكن استجوابهنّ إلا في حضور محرم[118]. وفي حالة مداهمة مسكن خاصّ، يجب إتاحة الوقت لهنّ لارتداء لباس شرعي قبل عزلهنّ في غرفة منفصلة وبحضور شهود، وعندها فقط يمكن للمطاوعة الشّروع في التفتيش. وتصف اللّائحة التنفيذية بدقّة الإجراءات الواجب اتّباعها في عمليّة التفتيش، والتعامل مع الأدلّة، والاستنطاق، وما إلى ذلك[119]. وفي حالة القيام ببعض الاعتقالات الصعبة لـ(تجّار المخدرات، مروّجي الكحول، نوادي القمار، المواخير)، يمكن للمطاوعة الاستنجاد بقوّات الشرطة التي تمّ إلحاق بعض عناصرها للعمل بشكل دائم مع رجال الحسبة[120].

وتتمتّع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بسلطة ردعيّة فعليّة، فبالإضافة إلى قدرتها على الإيقاف التحفّظي لمدّة ٧٢ ساعة لكلّ من يُشتبه في ارتكابه جريمة[121]، فإنّه يمكن لرؤساء المكاتب والمراكز، إذا لم تكن العقوبة منصوصًا عليها صراحة في الشريعة، إيقاع عقوبات على المخالفين حسبما يقدّرونه (التعزير)، ويُمكن أن تصل العقوبة في هذه الحالة إلى ثلاثة أيام سجنًا أو الجلد خمسة عشر سوطًا تُنفّذ بعد موافقة أمير المنطقة[122].

(١١٦) **اللائحة التنفيذية لنظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٣.

(١١٧) نفسه، ص ٢٤.

(١١٨) نفسه، ص ٣٧.

(١١٩) نفسه، ص ٢٥-٣١.

(١٢٠) نفسه، ص ٣٩.

(١٢١) نفسه، ص ٣٤.

(١٢٢) إذا تعلّق الأمر بقضايا محدّدة العقوبة في الشريعة (الخمر، الزّنا، المخدّرات، إلخ)، يجب إحالتها على الشرطة، ومن ثمّ إلى القضاء.

وقد أجبرت شكايات المواطنين السعوديّين والمقيمين من تجاوزات رجال الحسبة في هذا المجال، السلطة السياسيّة إلى التفكير في حرمان الهيئة من سلطاتها الردعيّة. وقد أصدر الملك فهد بن عبدالعزيز بالفعل أمرًا مكتوبًا بذلك في عام ١٩٨٧[١٢٣]، لكنّ الظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة والاختلال الوظيفي صلب الدولة السعوديّة المتّصلة بالتوزيع الأفقي للسلطة داخل العائلة المالكة، لم تسمح بتطبيق الأمر، وكان لا بدّ من حدوث هجمات الحادي عشر من سبتمبر كي تعاود تلك الفكرة الظهور في سياق تحسين صورة المملكة التي كانت أكثر مؤسّساتها عرضة للانتقاد في الخارج، وفي بعض الأوساط داخل البلاد، وعلى وجه التحديد الهيئة. فبعد أسابيع فقط من تحطيم بُرجي مركز التجارة العالمي في نيويورك، صدر قانون الإجراءات الجنائيّة الجديد الذي يسحب رسميًّا من الهيئة جميع صلاحيّاتها الردعيّة، وأضحى على رجال الحسبة أن يُقدّموا المتّهمين على الفور، بعد ثبوت التهمة، إلى الشرطة حتى تُتمّ إجراءات التتبّع العدلي، إذا استوجب الأمر ذلك[١٢٤]. ومع ذلك، يجب ألا ننسى أنّ أقلّ من ١٠ ٪ من القضايا التي باشرها المطاوعة بين١٩٩١ و٢٠٠٨، كانت تندرج ضمن هذا الوضع لأنّ ٩٠ ٪ من الحالات تنتهي «وديًّا» بالتوبيخ، أو توقيع المخالف تعهّدًا بعدم العودة لمثلها[١٢٥].

إنّ هذا التغيّر لا يشير فقط إلى ولادة مرحلة جديدة في العمليّة الطويلة لتطبيع ومأسسة المذهب الحنبلي الوهّابي، وتكيّفه مع الضّغوطات الداخليّة والخارجيّة، بل يشير أيضًا إلى انخراطه في عمليّة بناء الدولة من خلال الرغبة في توحيد السلطة الردعيّة حول قطب واحد.

---

(١٢٣) رسالة رئيس مجلس الوزراء رقم ٤/ب/٢٠٠٨ بتاريخ ٣٠ سبتمبر ١٩٨٧، معهد الإدارة العامة.

(١٢٤) http://www.moj.gov.sa/Systems/Nezam.tmp.html.

(١٢٥) **اللائحة التنفيذية لنظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٣.

(٩)

على مفترق الطرق: المؤسّسة الدينيّة على محكّ المجال السياسي الديني السعودي

بعد تحليل الكيفيّة التي تفرض بها المرجعيّة الدينيّة العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في المجال العامّ، واستماتتها في الدفاع عن ذلك، سوف نناقش منافحتها عن النظام القائم بوصفه الأساس المكين لكلّ سعي نحو النّجاة في الدارين حسب الفكر الحنبلي الوهّابي. ولتوضيح ذلك، سوف نعتمد ثلاثة مشاهد مهمّة من التاريخ الحديث للمملكة العربيّة السعوديّة، وهي: اقتحام الحرم المكّي في عام ١٩٧٩، والمعارضة الإسلامويّة في أوائل التسعينيات، والخطر الجهادوي بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١. ولن نهدف في هذا الفصل إلى دراسة هذه الأحداث في ذاتها، فقد كفانا غيرنا مثل هذا الجهد، بل سيكون هدفنا تحليل كيفيّة استجابة العلماء، أي تصرّفهم في سبيل فرض مبادئ المؤسّسة الدينيّة، باعتبارها أساس سلطتهم الإيديولوجية، والدفاع عن الصفقة التوافقية مع السلطة السياسيّة باعتبارها الضامن لهيمنة خطابهم.

فلإدارة مثل هذه الأزمات المتراوحة في شدّتها، اضطرّت المؤسّسة الدينيّة إلى اتخاذ مواقف واضحة بشأن بعض المسائل الفقهيّة والسياسيّة حتّى تتمايز عن المعارضين وتحافظ على النظام الضروري لإقامة أحكام الشريعة. وقد أدّى الخوف من الفتنة، وهي أشدّ من القتل ولا ينتج عنها سوى الخراب والدمار والهلاك، بالقيّمين على هذا المذهب، في سياق أخلاق المسؤولية، إلى المُضيّ قُدمًا في عمليّة المأسسة والتطبيع. وفي الواقع، فإنّ عملية إعادة تعريف بعض المفاهيم والألفاظ المفتاحية، قامت ولا تزال بتحويل الحنبليّة الوهّابيّة بطريقة شبه نهائيّة من مذهب

منغلق إلى مذهب أكثر انفتاحاً. ذلك أنّ مواجهة ثلاث أزمات سياسيّة دينيّة كبرى في ظرف أقلّ من نصف قرن، قد مكّن الحنبليّة الوهّابيّة من إجراء نوع من «المراجعة الذاتيّة» بشأن بعض القضايا الأساسيّة.

أ ـ القطيعة مع المهدويّة

كما رأينا في الفصل السابق، وُلدت حركة جُهيمان العتيبي[1] من رفض التغييرات التي مسّت المملكة العربيّة السعوديّة خلال الستينيات نتيجة سياسة الملك فيصل التنمويّة، والتدفق الهائل للعمّال الأجانب، وتغيّر أنماط الاستهلاك والاتّصالات وغيرها. وخلال السنوات العشر الأولى من وجودها، لم تكن الجماعة السلفيّة المحتسبة إلا حركة دينيّة محافظة، بمعنى أنّ أعضاءها ما كانوا يريدون سوى الحفاظ على الهياكل الاجتماعيّة الدينيّة على ما كانت عليه قبل الطفرة النفطيّة، دون أيّ اهتمام بالشأن السياسي. لكن فشل النشاط الديني البحت، إلى جانب خيبة الأمل والإحباط بسبب عدم وجود نتائج ملموسة ماديّة ومعنويّة، دفع قسمًا من الجماعة إلى مباشرة العمل السياسي.

وانطلاقًا من سنة ١٩٧٦، بدأ جهيمان العتيبي، المُنظّر والناطق باسم الفصيل الذي أطلق على نفسه اسم الإخوان، في إشارة إلى الجيش القبلي الذي دمّره الملك عبدالعزيز، في اتّهام الدولة بالفساد والمؤسّسة الدينيّة بالتواطؤ والمداهنة. وقد دفع هذا الموقف المتعارض مع المبادئ الحنبليّة الوهابيّة، بعض أعضاء المؤسّسة الدينيّة ممّن كانوا يشرفون على بعض أنشطة الجماعة عن بعد، إلى قطع جميع العلاقات معها بعد أشهر قليلة من ذلك. وفي نفس الوقت، اتّخذت السلطات السياسيّة والدينيّة تدابير مؤسسيّة، فتمّ وضع جميع هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن

---

(١) حول تاريخ هذه الحركة وسوسيولوجيّتها، انظر:

Stéphane Larcoix, *Les Islamistes saoudiens*, p. 109-121; Yaroslav Trofimov, *The Siege of Mecca*, New York, 2007; Thomas Hegghammer et Stéphane Lacroix, «Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited» *The International Journal of Middle East Studies*, nº 37, 2007, p. 103-122; Joseph Kechichian, «Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhayman al-Utaybi's «Letters» to the Saudi People», *The Muslim World*, vol. 80, 1990, p. 1-16.

المنكر تحت رئاسة موحّدة، وتمّ انتداب عدّة عاملين ميدانيّين، إلى جانب تدابير ردعيّة تمثّلت بالخصوص في اعتقال جهيمان وعدد من رفاقه[٢]. وكانت نتيجة تلك القطيعة، جنوح الإخوان نحو التطرّف.

بين عامي ١٩٧٧ و١٩٧٩، أنشأ جهيمان جماعة محكمة التنظّيم والانضباط وفي قطيعة مع بيئتها، وذلك بفضل تعايش أفرادها في جوّ تآلف مكثّف وحياة جماعيّة مستدامة تتطلّب انخراطهم التامّ فيها. وتبعًا لما درجت عليه حركات الاحتجاج في معظم أراضي الإسلام منذ القرن السابع، تبنّت هذه المجموعة الصغيرة إيديولوجيّة مهدويّة، فاعتقد أعضاؤها في أنّ واحدًا منهم، وهو محمّد بن عبدالله القحطاني (ت١٩٧٩)[٣]، هو المهدي المنتظر[٤] الذي يبعثه الله في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جورًا، تمهيدًا لقيام الساعة. وعلى غرار كثير من الحركات التخليصيّة عبر التاريخ، داخل الإسلام وخارجه، كانت جماعة جهيمان تسعى لتحقيق النّجاة (لجميع المسلمين وليس فقط السعوديّين) التي يجب أن تكون في الدنيا وفَوريّة، وكاملة، وبدعم إلهيّ. فحكم المهدي للدّنيا، بمساعدة جيش من الملائكة، هو ما سيعيد الكون إلى حالة كماله الأولى. وبهذا، فإنّ جماعة جهيمان إنّما كانت تسعى إلى إنهاء النظام السياسي والديني القائم، وإقامة عالم جديد على أنقاضه.

ووفقًا لبعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي، فإنّ المهدي سوف يظهر في الحرم المكّي، حيث سيبايعه المؤمنون قبل أن يباشر فتح الأرض بدعم

---

(٢) أفرج عن جهيمان ورفاقه بتدخّل من عبدالعزيز بن باز الذي لم يكن يرى الطابع السياسي لهذه المجموعة.

(٣) وقد تم اختيار هذا الأخير بسبب شكله واسمه لتطابقهما مع أوصاف المهدي الواردة في الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ.

(٤) حول شخصيّة المهدي، انظر:

EI2, t. VII, p. 1221; David Samuel Margoliouth, «On Mahdis and Mahdism», *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916, p. 213-223; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism, the Idea of the* Mahdi *in Twelver Shi'ism*, Albany, 1981; Wilferd Madelung, «The Sufyânî Between Tradition and History», *Studia Islamica*, nº 63, 1986, p. 5-48; David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse, 2005; Mercedes Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform. Mahdis of the Muslim West*, Leyde, 2006; Jean-Pierre Filiu, *L'Apocalypse dans l'Islam*, Paris, 2008.

من أفواج من الملائكة[٥]. واعتمادًا على أخلاق اليقين، وهو ما يعني تطبيق المثال المعتقد فيه بصرامة ودون تساؤل عن تبعاته، قرّرت مجموعة جهيمان تطبيق الحديث النبوي حرفيًّا. وممّا لا شكّ فيه أنّ ذلك الاعتقاد قد تعزّز بمضمون حديث آخر منسوب إلى النبيّ أيضاً، وفيه أنّ الله يبعث إلى الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها دينها[٦]. وبما أنّ يوم ٢٠ نوفمبر ١٩٧٩ صادف اليوم الأوّل من العام الهجري ١٤٠٠، أي الانتقال إلى قرن جديد، فقد اقتحمت في ذلك اليوم مجموعة مكوّنة من نحو ٢٠٠ إلى ٣٠٠ رجل، بقيادة جهيمان ومهديّة، الحرم المكّي، واحتجزوا داخله بضعة آلاف من الحجّاج رهائن.. في انتظار تحقّق الوعد الإلهي الذي سيسمح لهم بغزو العالم[٧].

وقد استنفر هذا الحدث الجلل، الذي بلغت أصداؤه على الفور جميع بقاع العالم، آل سعود، إذ هزّ سلطانهم وزعزع شرعيّتهم بقوّة وعنف. فبالإضافة إلى الإجراءات العسكريّة التي اتّخذت لطرد المجموعة المهدويّة من الحرم، كان من الضروري أن يحصل العرش على تبرير إيديولوجي قويّ لتبرير التدخل العسكري في قلب أقدس بقعة إسلامية، إذ هو حرم آمن لا يجوز فيه شرعًا أيّ قتال. فمن يمكنه تقرير أمر حسّاس مثل هذا غير القيّمين على المذهب الحنبليّ الوهابيّ، لا سيّما في ظلّ وقوع مصالحهم الروحيّة والزمنيّة تحت طائلة التّهديد؟ لذا، استدعى الملك خالد أهمّ شخصيّات المؤسسة الدينيّة في قصر المعذّر في الرياض لشرح الوضع واستصدار فتوى شرعيّة بخصوصه[٨]. وقد انقسم العمل بين الشّريكين بطريقة طبيعيّة: على القوّات السعوديّة

---

(٥) لأخذ فكرة عامّة عن الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ بشأن المهدي ونقدها، انظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، ص ٢٤٥-٢٥٩.

(٦) حول شخصيّة المجدّد، انظر:

EI2, t. VII, p. 292; Ella Landau-Tasseron, «The «Cyclical Reform»: A Study of the mujaddid Tradition», Studia Islamica, nº 70, 1989, p. 79-117.

(٧) ولم يحدث شيء في الواقع. فبعد أسبوعين من المعارك المتقطّعة، أُجبر المتمرّدون، بسبب الخسائر ونفاذ الذخائر، على الاستسلام إلى القوّات السعوديّة المدعومة من قبل قوّات خاصّة من عدّة دول من بينها فرنسا.

(٨) محادثات مع ثلاثة علماء حضروا هذا الاجتماع، إبريل ٢٠٠٥، يونيو ٢٠٠٦، إبريل ٢٠٠٩.

محاصرة المتمردين عسكريًّا، وعلى حرّاس المذهب محاصرتهم رمزيًّا.

عقب هذا الاجتماع، أصدر العلماء فتوى أولى لمجابهة تلك الحالة التي لم يسبق لها مثيل[9]. وقد شدّدت الفتوى بشكل خاصّ على الخطوات العمليّة اللازمة لوضع حد للتمرّد مع التقيّد الصّارم بأحكام الشريعة. فوفقًا لتعاليم المذهب الحنبلي، طالبوا الملك بدعوة المتمردّين لإلقاء سلاحهم، فإذا وافقوا على الاستسلام، وجب الحفاظ على حياتهم ومقاضاتهم أمام المحاكم[10]. أمّا إذا رفضوا الاستسلام، فيمكن للملك، بصفته صاحب السلطة الشرعيّة (وليّ الأمر) وقائد الأمّة (الإمام)، اتّخاذ جميع التدابير اللازمة، بما في ذلك استخدام القوّة، للقضاء على من اعتبره العلماء «الطائفة الظالمة» التي تجرّأت على تحدّي النظام وزعزعة الأمن الذي تتمتّع به المملكة العربيّة السعوديّة.

وبالإضافة إلى ذلك، أصدر العديد من العلماء فتاوى فرديّة، تمّ نشرها على نطاق واسع من قبل وسائل الإعلام السعوديّة، لشرح الفتوى الجماعيّة وتعزيزها[11]. وكان أهمّ الفتاوى الفرديّة تلك التي صدرت عن عبدالعزيز بن باز. فقد اعتبر ابن باز، مدعّمًا فتواه بعدد كبير من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، أنّ الاعتداء على الحرم المقدّس فِعلٌ غير مسبوق ومنكر شنيع وإلحاد في حرم الله، لا نتيجة له إلا ظلم وفساد وانتهاك للحرمات وسفك للدماء لم يسبق له مثيل في التاريخ الإسلامي. إلا أنّ هذا الأمر كانت له بالطّبع سوابق كثيرة، لعلّ أشهرها هجوم جيش الأمويّين على الحرم المكّي حين لجأ إليه عبدالله بن الزبير (ت٦٩٢) الطّامح إلى الخلافة في القرن السابع الميلادي، وكذلك تخريب القرامطة للحرم في القرن العاشر. لكنّ ابن باز، الذي كان يعرف هذه الحقائق، تعمّد تضخيم أحداث ١٩٧٩ لتحفيز مخيال المسلمين المتمسّكين كأشدّ ما يكون بقدسيّة بيت الله الحرام في مكّة، ومن ثمَّ ضرب كلّ تعاطف محتمل مع جماعة جهيمان.

وقد اعتبر عبدالعزيز بن باز أنّ البيعة التي عقدت للمهدي المزعوم،

(٩) **الدعوة**، العدد ٧٢٥ لسنة ١٤٠٠، ص ٢-٣.

(١٠) أبو يعلى الفرّاء، **الأحكام السلطانية**، ص ٥٤-٦٠؛ ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص ٦٨-٨٤.

(١١) انظر ملخّصًا لتلك الفتاوى في: **الدعوة**، العدد ٧٣٢ لسنة ١٤٠٠.

وهي المبرّر الرئيسي للتمرّد، «فاسدة» لا تصحّ شرعًا؛ لأنّ المهديّ المنتظر من «الأمور الغيبيّة»، ومن ثَمَّ لا يجوز لأيّ مسلم أن يجزم تأكيد ما إذا كان فلان أو علّان هو المهدي المنتظر ما لم تصحّ فيه جميع «العلامات» و«الأمارات» التي أوضحها النبيّ بشأنه. وتساءل ابن باز، مواصلاً هجومه: كيف يمكن «**اعتماد المنامات في إثبات كون فلان هو المهديّ**» والحال أنّ ذلك «**مخالف للأدلة الشرعيّة ولإجماع أهل العلم والإيمان**»[١٢]، و«**كيف يجوز له ولأتباعه انتهاك حرمة المسجد الحرام وحرمة المسلمين وحمل السلاح عليهم بغير حقّ، وكيف يجوز له الخروج على دولة قائمة قد اجتمعت على رجل واحد وأعطته البيعة الشرعيّة فيشقّ عصاها ويفرّق جمعها؟**». وخلص الشيخ إلى جواز قيام السلطة السياسيّة «**باتّخاذ كافّة الوسائل للقبض عليهم، حتّى لو أدّى ذلك إلى قتالهم وقتل من لم يحصل القبض عليه منهم إلا بذلك**» درءًا لما اعتبره فتنة[١٣].

وقد جمعت نصوص أعضاء المؤسّسة الدينيّة وتصريحاتهم الفرديّة والجماعيّة، وتمّ إضفاء طابع رسمي عليها من خلال فتوى صادرة عن هيئة كبار العلماء[١٤] التي رأت، اعتمادًا على أدلّة من القرآن والسنّة، أنّ جماعة جهيمان «فئة ضالّة» متّهمة بارتكاب الجرائم التالية:

١. انتهاك الحرم المقدس وتدنيسه وتحويله إلى ساحة حرب، وهذا حرام بنصّ القرآن.
٢. انتهاك حرمة شهرٍ حرام يحظر فيه القرآن كلّ عمل حربي.
٣. منع الناس من أداء مناسكهم داخل الحرم.
٤. ترويع المسلمين وقتل العشرات الأبرياء منهم.
٥. تجنيد أبرياء من النساء والأطفال في عمل محفوف بالمخاطر غير محسوب العواقب.
٦. الخروج على الإمام وليّ الأمر، وهو تجاوز للنصوص الشرعيّة الواضحة.

---

(١٢) رأى جهيمان النبيّ في المنام مشيرًا إلى أنّ محمّد بن عبدالله القحطاني هو المهدي المنتظر. انظر: **الدعوة**، العدد ٧٢٢ لسنة ١٤٠٠، ص ١٠-١٣.

(١٣) **مجلّة البحوث الإسلامية**، العدد ٥ لسنة ١٤٠٠، ص ٣٠٩-٣١١.

(١٤) نفسه، ص ٣٢٢-٣٢٤؛ **الدعوة**، العدد ٧٣١ لسنة ١٤٠٠، ص ٨-٩.

وأخيرًا، حذّر أعضاء هيئة كبار العلماء من المخاطر التي تتضمّنها منشورات تلك الجماعة، مؤكّدين أنّها تحتوي على تفسيرات واستنتاجات خاطئة تنمّ عن جهل كاتبيها بالدين؛ وهو ما يجعلها مصدرًا للفتنة المدمّرة التي لا تؤدّي إلا إلى الخسران المبين في الدنيا والآخرة.

ويكمن القاسم المشترك بين هذه الفتاوى الإضافيّة في إرادة الحفاظ على ثلاثيّة العقيدة الصحيحة والسلوك القويم والنظام السياسي. وفيما يتعلّق بهذا الأخير، استخدم رجال الدين كلّ الكلمات الدالّة والصور القوية للتذكير بشرعيّة آل سعود، بوصفها الضمانة الوحيدة في رأيهم لإقامة أحكام الشريعة. وأكدوا بقوّة ارتباط الشعب السعودي بالعرش من خلال بيعة شرعيّة تلزمه بطاعة وليّ الأمر وأعوانه طالما امتثلوا للشريعة الإسلاميّة، وحتّى لو تجاوزوا بعض أحكامها، فإنّ ذلك لا يعطي الحقّ للنّاس في نقض تلك البيعة. وواضح أنّ مثل هذا الموقف إنّما ينخرط بطبيعة الحال ضمن التاريخ الطويل للمذهب الحنبلي على وجه الخصوص، والسنّي بشكل عامّ.

ولعلّ استخدام لقبي «الإمام» و«وليّ الأمر» في وصف العاهل السعودي ممّا يُعزز هذه التأكيدات. فالأوّل يؤكّد الطابع الديني للنّظام الملكي في السعوديّة[١٥]، فالملك هو زعيم أمّة المؤمنين وقائدها، وهو الضامن لتطبيق الشريعة، وحامي الدين. أمّا اللقب الثاني، فهو يشير إلى شرعيّة صاحب السلطة الذي يجب أن يطاع في جميع الظروف. ألا يأمر القرآن المؤمنين بقوله ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[١٦]؟

فمن خلال الشحنة الرمزيّة لهذين اللّقبين الموظّفين مرارًا وتكرارًا في مختلف الفتاوى، فإنّ العلماء إنّما كانوا يطمحون إلى إيجاد نسب غير منقطع بين النظام الملكي السعودي والمصادر النصيّة للإسلام بوصفها الأسس الوحيدة لكلّ شرعيّة سياسيّة منشودة. ولا شيء يبرّر، في نظر العلماء، الخروج على نظام سياسي شرعي، وخاصّة إذا كان ذلك نتيجة تأويلات خاطئة للنصوص ورؤى شيطانيّة خطيرة.

---

(١٥) وتجدر الإشارة إلى أن حكام السعوديّة اتّخذوا رسميًا لقب إمام منذ القرن التاسع عشر.

(١٦) **القرآن الكريم** ٤/ ٥٩.

ولكن ما هو خطأ تلك التأويلات وخطر تلك الرؤى؟ لقد ادّعى جهيمان، متأثّرًا بأفكار أهل الحديث الجدد، العودة مباشرة إلى القرآن والسنّة في استنباط الأحكام الشرعيّة والتعاليم الدينيّة. وادّعى أيضًا رؤى ونذرًا ربّانيّة في منامه. وبهذا، فإنّ مؤسّس الجماعة السلفيّة المحتسبة لم يكن يطمح من خلال إيجاد صلة مباشرة مع القرآن والسنّة إلى تبرير نهجه فحسب، بل كذلك كسر احتكار المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة لسوق المنافع الروحيّة السعوديّة[١٧].

ولإدراكهم الخطر الذي يمكن أن يشكّله مثل هذا المسعى، كان على العلماء التأكيد بقوّة، أنّ مؤسّساتهم هي الهيئة الوحيدة المؤهّلة للتوسّط بين الله والمؤمنين. وللحفاظ على احتكار المعنى، كانوا مضطرّين بالتّالي إلى تشويه صورة الخصم وعقيدته مع تأكيد الدور المركزي للشّريعة، مصدر سلطتهم الإيديولوجية.

وتظهر الرغبة في تشويه عقيدة أتباع جهيمان ونهجهم من خلال المصطلحات التقليديّة المستخدمة من قبل العلماء في وصفهم، من قبيل «الخوارج»، و«الطائفة الظالمة»، و«الفئة الضالّة». فالمصطلح الأوّل يهدف إلى ربط الجماعة المتمرّدة بطائفة الخوارج المعروفة في العصر الوسيط، على الأقلّ في المخيال السّني، بتشدّدها، وإيديولوجيّتها المكفّرة لبقيّة المسلمين، وثورات مختلف فرقها المتكرّرة ضدّ الخلفاء في بداية الإسلام. أمّا المصطلح الثاني، فهو ذو هدف مزدوج. إذ إن مصطلح «طائفة»[١٨] يحيل إلى فكرة شرذمة منعزلة ماديًّا وفكريًّا عن المجتمع، أي إلى نِحلة، ترتكب ظلمًا مزدوجًا، ومن هنا وصفها بأنّها «ظالمة». فمن جهة أولى، ظلم جهيمان ورفاقه أنفسهم حين قطعوا جميع العلاقات مع الأمّة، ثمّ إنّهم ظلموا الآخرين من جهة ثانية، حين أعلنوا التمرّد الذي تسبّب في أضرار بشريّة وماديّة ورمزيّة هائلة. فالانتماء لنِحلةٍ تحرّض على الفتنة لا يمكن أن يؤدّي وفق الشرع الإسلامي وفي مخيال المسلمين إلا إلى الجحيم. أمّا

---

(١٧) وبذلك يكون جهيمان وفيًّا لنفس الاستراتيجيّة المعتمدة عند أتباع الإيديولوجيّات المهدويّة القاضية بقطع كلّ رابط فكري مع المجتمع، خاصّة مع السلطات الدينيّة في عصرهم.

(١٨) يشير هذا المصطلح في بعض الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة إلى مفهوم إيجابي هو طائفة المؤمنين التي اصطفاها الله.

عبارة «الفئة الضالّة»، فهي تستعيد فكرة وجود شرذمة انحرفت عن «الصّراط المستقيم» بسبب أفكارها وأفعالها، كما تشير إليه سورة الفاتحة التي يتلوها ملايين المسلمين في صلواتهم خمس مرّات في اليوم(١٩). وبهذا، فإنّ الأوصاف الرئيسيّة الثلاثة التي استخدمها العلماء في تعيين مجموعة جهيمان، إنّما كانت تؤكّد طابعها النحلي، وانحرافها، وقلّة عددها. وباختصار، وضعها خارج الملّة، وخارج الأمّة.

ولإثبات انحراف هذه الفئة الضالّة، وضع القيّمون على المذهب الحنبلي الوهابي مشروع جهيمان وما قام به على محكّ الشريعة ليعلنوا عدم شرعيته. ومن الجدير بالذكر أنّ العلماء يعتبرون الشريعة، متابعين في ذلك الحنبليّة التقليديّة، المقياس الوحيد لكلّ الأمور، والآلة الوحيدة المنتجة للنّظام وللفوز، وأنّهم مقتنعون بأنّ القيمين على الشريعة ـ أي هم أنفسهم ـ يمثّلون الهيئة الوحيدة التي يمكنها التوسّط بين المؤمنين وخالقهم. وحتّى المهديّ ـ وهو من يصعب التعرّف على علاماته إذا تمعنّا الأحاديث النبويّة، بما يجعل ظهوره شبه مستحيل ـ لا يمكنه في رأي العلماء، أن يرسله الله ليحلّ محل الهيئة الروحيّة للأمّة المسلمة، بل العكس هو الصحيح، إذ إنّ مهمّته الرئيسيّة إنّما هي استعادة العقيدة الصحيحة والسلوك القويم والنظام السياسي. وعلى غرار كلّ مؤسّسة مهيمنة تدّعي احتكار الحقيقة المطلقة، يدعو المذهب الحنبلي الوهّابي إلى معاد (eschatologie) متجاوزاً للمهدويّة، يتمّ فيه التقيّد الصّارم بالشريعة بديلاً عن الخوارق المُمهدّة ليوم القيامة(٢٠). ومن ثمَّ، فلا وجه لقبول أيّ عقيدة مهدويّة مسرفة(٢١).

---

(١٩) **﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ (القرآن،** سورة الفاتحة).

(٢٠) ويضاف إلى هذا أنّ الحنبليّة كانت في العادة أكثر تمحورًا حول الشريعة من بقيّة المذاهب الإسلاميّة الأخرى وأبعد منها عن الأفكار المهدويّة، وهي أقلّ المذاهب تناولاً لهذه المسائل. ولقد رأينا سابقًا كيف كانت ردّة فعل العلماء الحنابلة الوهابيّين تجاه الأفكار المهدويّة المتداولة في نجد أواخر القرن التاسع عشر.

(٢١) ذهب بعض العلماء الحنابلة الوهابيّين إلى حدّ رفض فكرة المهدي بحجّة أنّ معظم الأحاديث النبويّة الواردة بشأنه مطعون في صحّتها. انظر: **مجلّة البحوث الإسلامية**، العدد ١٣ لسنة ١٤٠٥، ص ١٠١-١١٣.

ب ـ التنصّل من الإسلاموية[(٢٢)(*)]

كان من أهمّ نتائج سياسة التضامن الإسلامي التي بدأها الملك فيصل، حين كان رئيسًا للوزراء في أوائل الستينيات، أن جعل المملكة العربية السعودية ملاذًا للإسلامويّين المنتمين عمومًا لمختلف اتجاهات جماعة الإخوان المسلمين، ولبعض العلماء القائلين بالعقيدة الحنبليّة الوهابيّة و«المغضوب عليهم» من قبل أنظمة الحكم في القاهرة ودمشق وبغداد والجزائر، وغيرها. وقد كان وصول أولئك المنفيين، ومعظمهم من ذوي التحصيل العلمي العالي، في وقت كانت تعاني فيه المملكة العربيّة السعوديّة نقصًا كبيرًا في الكفاءات المهنيّة في جميع القطاعات، هبة سماويّة في نظر سلطات الرياض. فقد كانوا قوّة عاملة ماهرة تولّت بناء قسم كبير من المؤسّسات السعوديّة، وبخاصّة في مجالي التعليم والقضاء الشرعي، بل تولّى عدد كبير من الإسلامويّين مناصب قياديّة فيها. وفي المقابل، كان عليهم الامتناع عن أيّ تدخّل في الشؤون السياسيّة والدينيّة السعوديّة، بوصفهما حكرًا على العرش والمؤسّسة الدينيّة.

ولئن احترم أولئك الإسلاميّون الأجانب الحظر السياسي الديني، إلا أنّهم ركّزوا جهودهم بتكتّم، لكن بكثافة، على المجال الثقافي بالمعنى الواسع للكلمة (النظام المدرسي ومناهجه، الأنشطة الدراسيّة الموازية، المنشورات الدينيّة والأدبيّة والتاريخيّة و(شبه) العلميّة، المؤتمرات العلميّة، المجالس الأدبيّة والنوادي، إلخ). وقد أدّى هذا النشاط الدؤوب، لا سيّما في المدارس الثانويّة والجامعات، تدريجيًّا، كما أوضح ستيفان لاكروا، إلى ظهور أوّل جيل من الإسلامويّين السعوديّين في أواخر السبعينيات، وخاصّة في بداية الثمانينيات[(٢٣)] وخلافًا لغيرها

---

(٢٢) حول الحركات الإسلامويّة في السعودية، انظر:

Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*, p. 59-101; Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and Politic of Dissent*, New York, 1999; Joshua Teitelbaum, Holier Than Thou: *Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington, 2000; Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens: une insurrection manquée*, Paris, 2010.

(*) استخدمنا مصطلح «إسلاموية» مقابل «Islamisme»، لكننا لم نتقيد به إلا في المواضع ذات الحوض الدلالي السلبي واستخدمنا في وصف حركات ما يسمى «الإسلام السياسي» مصطلح «الحركات الإسلامية» على ما درجت عليه الأدبيات العربية في الشأن [المترجمان].

(٢٣) Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens*, p. 48-97.

من الدول العربيّة، فإنّ الإسلامويّة السعوديّة لم تكن ردّ فعل على تهميش الإسلام في الحياة العامّة، بل نتيجة سياسة الشّرعنة الوطنيّة والدوليّة التي اعتمدها النظام الملكي في الستينيات، والقائمة على الإسلام والتضامن الإسلامي.

وقد كانت هذه الظاهرة الوليدة، والمعروفة باسم الصّحوة الإسلاميّة، تعدّدية ومجزّأة إيديولوجيًّا، ونتيجة تهجين بين أفكار مختلف اتجاهات جماعة الإخوان المسلمين، والعقيدة الحنبليّة الوهّابيّة، وعقيدة الولاء والبراء، ومبادئ أهل الحديث الجدد، إلخ، على غرار الكثير من الحركات الإسلامويّة التي ظهرت في البلدان العربيّة الأخرى. وكان قادة هذه الحركة، أبناء النظام المدرسي الذي صمّمه الإخوان المسلمون وخرّيجو جامعات وطنيّة وعالميّة، ذوي خلفيّات مختلفة. فبالإضافة إلى الخرّيجين من مختلف كليات الشّريعة، والمعروفين باسم الدّعاة، كان من بينهم أيضًا أساتذة جامعيّون ومهندسون وأطبّاء وعلماء فيزياء، إلخ. وعلى الرّغم من الخلافات الإيديولوجية التي قد تتّسع أو تضيق، كان مختلف قادة الاتجاهات يشتركون في أمرين: هما الرغبة في أسلمة المجتمع أكثر ممّا هو عليه، والرغبة في الترقّي الاجتماعي.

وجاء الاستيلاء على الحرم المكي من قبل جماعة جهيمان، وهو ما أضرّ بشرعيّة النظام الملكي، وقيام الثورة الإسلاميّة في إيران عام ١٩٧٩، ليُسهّل صعود الإسلامويّين. فقد منحهتم السلطة السياسيّة هامشًا واسعًا للعمل بهدف إبراز إسلاميّة الدولة السعوديّة وتوظيف خطابهم «الحداثي» والمتطوّر في مواجهة الدعاية الخمينيّة في أوساط السنّة.

وعلى خطى مرشديهم من الإخوان المسلمين، لم يهاجم الإسلاميّون السعوديّون في البداية صلاحيّات العرش والمؤسّسة الدينيّة، واكتفوا باكتساح الفضاء الثقافي من أجل احتكاره. فخاضوا معارك فكريّة ضارية ضدّ كلّ ما اعتبروه غير إسلامي، ونظّموا دروسًا مكثّفة في المساجد بمباركة من السلطة السياسيّة والمرجعية الدينيّة. وتتطابق هذه الفترة الأولى من تاريخ الحركة الإسلامويّة السعوديّة مع ما يسمّيه غابرييل ألموند (Gabriel Almond) مرحلة التزامن في مسار الأزمات السياسيّة، وهي مرحلة تتميّز بالتنسيق المتناغم بين مختلف الفاعلين من خلال احترام صلاحيّات

كلّ منهم وفقًا للقواعد العُرفيّة التي تحكم الفضاء الاجتماعي[٢٤].

وتتميّز المرحلة الثانية من هذه العمليّة بعدم الاتّساق، أي بتدنّي أداء النظام التقليدي تحت تأثير الاضطرابات البيئيّة. فخلال الثمانينيات، شهدت المملكة العربيّة السعوديّة أسوأ أزمة اقتصاديّة في تاريخها بسبب انهيار أسعار النفط، إذ انخفض الناتج المحلي الإجمالي بنسبة تزيد على ٣٥ بالمائة في غضون بضع سنوات[٢٥]. وكانت النتيجة حصول ركود اجتماعي فعلي، وعجز السلطة السياسيّة على مواصلة سياستها التنمويّة وإعادة توزيعها السخيّ للرّيع النفطي، وعجزت سوق العمل عن استيعاب أفواج خرّيجي نظام التعليم السعودي، المتعطّشين للترقّي الاجتماعي، بحيث كانوا بين خيار القبول بوضعيّة أقلّ بكثير من طموحاتهم في إدارة متضخّمة بالفعل، أو الانضمام إلى صفوف العاطلين عن العمل، خاصّة بعد أن أغلقت القطاعات الخدميّة والصناعيّة الأبواب في وجوههم لأسباب تتعلّق بالتّكلفة والأداء. وبعبارة أخرى، ثبت بالملموس عجز الدولة على دمج الجيل الجديد من النخب، سواء في القطاع الحكومي أو في القطاع الخاصّ. وفي هذا السياق، بدأت أولى بوادر الاحتجاج في الظهور.

وقد سعى الإسلاميّون الذين لم يكونوا ليجرؤوا آنذاك على مهاجمة صلاحيّات النظام الملكي والمؤسّسة الدينيّة، إلى تبرير ذلك التململ الاجتماعي بخلق كبش فداء. ومن خلال هذه الآليّة التقليدية للتّحويل الرمزي، قاموا باتّهام الأمريكيّين والصّهاينة، متابعين في ذلك خطّ القوميّين وغيرهم من الإسلامويّين العرب، بالوقوف وراء جميع العلل التي تُعاني منها الأمّة. وأمام هذا التحوّل في الخطاب، انتبهت السلطة السياسيّة وبادرت إلى اتّخاذ خطوات عمليّة تجنّبًا لكلّ تصعيد. ففي ٢١ ديسمبر ١٩٨٨، صدر تعميم من وزارة الحجّ يدعو الدّعاة إلى وقف تهجّماتهم ضدّ اليهود والحكومات الأجنبيّة[٢٦]. وبعد بضعة أسابيع، منعت السلطات تعليق المناشير السياسيّة الدينيّة في المجال العامّ، وقامت بحملات تفتيش استهدفت محال

---

(٢٤) Gabriel Almond, *Crisis, Choice, and Change: Historical Studies of Political Development,* Boston, 1973.

(٢٥) Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, p. 149.

(٢٦) **التعميم رقم ٣٧١٩/١٤٠٩**، ٢١ دجنبر ١٩٨٨، معهد الإدارة العامّة.

بيع الأشرطة الدعويّة، أو ما كان يعرف باسم «التسجيلات الإسلاميّة»[٢٧].

وفي أوائل عام ١٩٩٠، قام الأمير سلمان بن عبدالعزيز (مواليد ١٩٣٦)، أمير الرياض، بتنظيم اجتماع مع كبار المسؤولين في وزارات الداخليّة والإعلام والحجّ، من أجل وضع خطّة عمل لإحكام مراقبة الدعاة ومحال بيع الأشرطة الإسلاميّة[٢٨]. ولم تكن تلك الإجراءات سوى إجراءات وقائيّة إذ كانت تهدف فحسب إلى فرض احترام قواعد اللعبة السياسيّة الدينيّة السعوديّة، ولم يكن عند السلطات على ما يبدو تخوّف كبير من صعود الإسلامويّين. لكنّ حدثًا استثنائيًا ذا بعد دولي سرّع ما يسمّيه غابرييل ألموند «الأزمة المنظوميّة»، أي انهيار القواعد «العاديّة» التي تنظم الفضاء الاجتماعي وانطلاق الصراعات من أجل إعادة تحديد دور كلّ لاعب، فرديًا كان أو جماعيًا.

ففي ٢ أغسطس ١٩٩٠، قامت قوّات صدّام حسين (ت٢٠٠٦) بغزو الكويت. وفي ظلّ التخوّف من أن تكون بلاده الضحيّة القادمة للتوسّع العراقي، طلب العاهل السعودي تدخّل تحالف دولي بقيادة الولايات المتّحدة. وفي ٧ أغسطس، نزلت طلائع الجنود الأمريكيين في منطقة الأحساء، ولم يتبقّ أمام آل سعود سوى إضفاء الشرعيّة على هذا النّهج. وكما هو متوقّع، اتّجه العرش إلى حلفائه الأوفياء: العلماء. وفي ١٣ أغسطس ١٩٩٠، أصدرت هيئة كبار العلماء أوّل فتوى تبرّر وجود القوّات الأجنبيّة على الأراضي السعوديّة[٢٩]. ودون ذكر أيّ سند من القرآن أو السنّة، ادّعى العلماء أنّ الظروف الاستثنائيّة التي يواجهها ولاة الأمر في السعوديّة أجبرتهم على أن «**يطلبوا إعانة الدول العربيّة وغير العربيّة لدفع الخطر المتوقّع والوقوف بوجه العدوان المرتقب ممّن يريد مداهمة البلاد**»[٣٠]، وعليه فإنّ مجلس هيئة كبار العلماء يؤيّد ما اتّخذه وليّ الأمر «**من استقدام قوّات مؤهّلة بأجهزة قادرة على إخافة وإرهاب من أراد العدوان على هذه البلاد**»[٣١].

---

(٢٧) محادثات مع أصحاب سابقين لمحال بيع الأشرطة الإسلاميّة ومسؤولين من وزارة الداخليّة، ماي ٢٠٠٧، إبريل ٢٠٠٩، مارس ٢٠١٠.

(٢٨) محادثة مع ثلاثة شهود عيان حضروا هذا الاجتماع، يونيو ٢٠٠٦، ماي ٢٠٠٧، إبريل ٢٠٠٨.

(٢٩) **مجلّة البحوث الإسلامية**، العدد ٢٩ لسنة ١٤١١، ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٣٠) نفسه، ص ٣٤٩.

(٣١) نفسه، ص ٣٥٠.

وعلى الإثر، تتالت عشرات الفتاوى الفرديّة والجماعيّة، مستندة هذه المرة إلى الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة وآثار القرون الأولى للهجرة (عصر السلف الصالح)، لتؤكّد فتوى هيئة كبار العلماء[٣٢]. ولئن كانت أكثر الفتاوى تفصيلاً، من وجهة نظر فقهيّة شرعيّة، تلك التي أصدرها إمام المسجد الحرام في مكة والمشرف على شؤون الحرمين محمّد السبيّل[٣٣]، فإنّ الفتاوى الصّادرة عن عبدالعزيز بن باز، الزعيم غير المنازع للمؤسّسة الدينيّة والمتحدّث الرئيسي باسمها، كانت الأهمّ والأكثر تداولاً، ثمّ خاصّة الأكثر دلالة عمّا أسميناه منذ بداية دراستنا مأسسة وتطبيع المذهب الحنبلي الوهّابي. فقد أكّد ابن باز مرارًا وتكرارًا أنّ استدعاء قوّات غير مسلمة للدّفاع ضدّ أيّ خطر خارجي، وهو ما يمكن أن يسبّب فتنة بكلّ تداعياتها السلبيّة على الممارسات الدينيّة، أمر مشروع في نظر الشّريعة الإسلاميّة[٣٤]. إنّه نفس الرجل الذي كان، منذ بضعة عقود، ضدّ عمل الفنيّين الأمريكيّين على الأراضي السعوديّة[٣٥]، وهو من حظر أيضًا على الرئيس المصري جمال عبدالناصر استدعاء قوّات أجنبيّة. . .[٣٦].

إنّ ابن باز وزملاءه لم يفعلوا شيئًا سوى الإعراب مرّة أخرى عن قدرة المؤسّسة الدينيّة على التكيّف. ففي مواجهة وضع شديد الخطورة، اختار العلماء الحلّ الذي ظنّوه الأنسب للحفاظ على الأصول الثلاثة. وبينما حرّم العلماء الحنابلة الوهّابيّون في أواخر القرن التاسع عشر، حين كانوا يعيشون في وسط معاد ويعانون انشقاقات داخليّة وعدم ثقة في المستقبل، كلّ تحالف مع القوى الأجنبيّة بهدف الحفاظ على استقلال الإمارة

---

(٣٢) نفسه، العدد ٣٠، ص ٢٧٣-٢٧٩؛ **الدعوة**، العدد ١٢٥٣ لسنة ١٤١١، ص ٣٦-٣٩، العدد ١٢٥٨ لسنة ١٤١١، ص ١٩-٢٣؛ العدد ١٢٨٠ لسنة ١٤١١، ص ٢٧؛ **المجمع الفقهي**، العدد ٥ لسنة ١٤١١.

(٣٣) محمّد السبيّل، «حكم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد»، **مجلّة المجمع الفقهي**، العدد ٥ لسنة ١٤١١، ص ٢٠٥-٢٢٢.

(٣٤) http://www.binbaz.org.sa/mat/8341; **الدعوة**، العدد ١٢٥٧ لسنة ١٤١١، ص ١٤-١٧؛ العدد ١٢٨٠ لسنة ١٤١١، ص ١٣-١٨، ص ١٩-٢٠.

(٣٥) Ibrahim al-Rashid (éd.), *Saudi Arabia Enters the World, Secret U.S. Documents on the Emergence of the Kingdom of Saudi Arabia as a World Power, 1936-1949*, t. I, p. 201-203.

(٣٦) عبدالعزيز بن باز، **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع**، **مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ١، ص ٣٠٠-٣٠١.

السعوديّة، فإنّ خلفاءهم في نهاية القرن العشرين، وهم يعيشون في بيئة أكثر ملاءمة ويتمتّعون بحالة من الاستقرار السياسي والثقة بالنّفس، لم يتردّدوا لحظة واحدة في دعم مبادرة السلطة السياسيّة؛ من أجل الحفاظ على جميع مكاسب المؤسّسة. وقد اتّكلوا في ذلك فيما يبدو على القاعدة الفقهيّة التي تنصّ على أنّ الحكم يدور مع علّته وجودًا وعدمًا.

وقد صُدم الإسلاميّون السعوديّون، وكان قسم منهم يستند في كثير من أفكاره إلى التوليف بين الإقصائيّة الحنبليّة الوهّابيّة للقرن التاسع عشر وبين المواقف المعادية للإمبرياليّة ونظريّة المؤامرة لجماعة الإخوان المسلمين، من موقف السلطة السياسيّة والمؤسّسة الدينيّة. وقد رأت بعض الشخصيّات الإسلامويّة، اقتناعًا أو طموحًا، أنّ الفرصة مناسبة للخروج من الطّوق الذي حُصروا داخله، وأنّ الوقت قد حان للتدخّل فيما كان إلى حدّ تلك اللّحظة حكرًا على النظام الملكي والمؤسّسة الدينيّة.

وهكذا بدأ الإسلاميّون السعوديّون منذ نهاية شهر أغسطس ١٩٩٠، من خلال خطب ناريّة وكتابات قويّة اختلطت فيها المرجعيّات الدينيّة بالتحاليل (شبه) العلميّة والمطالب السياسيّة، بالتهجمّ أوّلاً على السلطة الإيديولوجية للعلماء. وكان مأخذهم الرئيسي على العلماء هو جهلهم لواقع الأمّة الاجتماعي والسياسي، وتركيزهم على القضايا الدينيّة في حين كان عليهم الاهتمام بجميع جوانب الحياة، بما في ذلك السياسة. وقد طلبوا من أعضاء المؤسّسة الدينيّة، بحسب تصوّر حداثي ومُسيّس إلى حدّ كبير، بأن يتحوّلوا من فاعلين دينيّين إلى فاعلين سياسيّين، وكان ذلك مستحيلاً لغرابته عن عاداتهم ولتعارضه مع أحد الأسس التي تقوم عليها المؤسّسة، ألا وهو احترام الصفقة التوافقية المعقودة مع آل سعود. وما كان الإسلامويّون ليجهلوا هذا الأمر؛ وهو ما يعني أنّ مطلبهم إنّما كان يهدف فعلاً إلى هدم السلطة الإيديولوجية للمؤسّسة الدينيّة مع إبراز سلطة علمائهم القادرين، في زعمهم، على التوفيق بين المعرفة الدينيّة وفهم حقائق العصر الحديث.

وفي الوقت الذي واصل فيه الإسلامويّون السعوديّون تدخّلهم في المجال الديني، فإنّهم كانوا يُعدّون بعناية للتدخّل في المجال السياسي. فانطلاقًا من أكتوبر ١٩٩٠، تداعى العلماء والمثقّفون والتكنوقراط الإسلامويّون إلى كتابة عريضة إلى الملك في إطار واجب النصيحة، قبل

أن يتمّ نشرها علنًا. وقد تمّ تداول النسخة الأوليّة للعريضة في يناير ١٩٩١ لجمع أكبر عدد من التوقيعات. ولإضفاء الشرعيّة على خطوتهم تلك، نجحوا في الحصول على دعم ابن باز لها بعد أن وعدوه بألّا تُوزّع النصيحة على العموم، مؤكّدين له أنّ «اللّيبراليّين»[٣٧]، الذين يعتبرونهم علمانيّين ملعونين، سبق لهم أن قدّموا إلى الملك، عريضة غير إسلاميّة[٣٨]. وكان لتوقيع رئيس المؤسّسة، الذي استخدمها الإسلامويّون كدليل على دعم رسمي، تأثير فوري. فقد قامت أهمّ شخصيّات المذهب الحنبلي الوهّابي بدورها بالتّوقيع على العريضة، وقد تمّ ذلك أحيانًا حتّى من دون قراءة مضمونها طالما كانت ثقتهم كبيرة في ابن باز.

لكنّ الإسلامويّين لم يحترموا الوعد الذي قطعوه لرئيس المؤسّسة، وقاموا بنشر العريضة على الجمهور تحت عنوان خطاب المطالب. وقد دعت العريضة العائلة المالكة، من خلال ألفاظ سياسيّة دينيّة منتقاة بدقّة شديدة، إلى إنهاء احتكارها للمجال السياسي عبر إنشاء مجلس استشاري مستقلّ، وإنشاء نظام قضائي موحّد ومستقلّ، وتوزيع أفضل للثّروة، وأسلمة جميع المؤسّسات والسّياسات، إلخ[٣٩]. ولم تردّ السلطة السياسيّة، وكانت على ما يبدو لا تزال تحت صدمة تداعي الأحداث الخطيرة منذ غزو القوّات العراقيّة للكويت، إلا ردًّا ضعيفًا، وعن طريق هيئة كبار العلماء.

بيد أنّ العلماء، وقد عرفوا أنّه قد تمّ التلاعب بهم من قبل الإسلامويّين، لا يمكنهم التّراجع عن مضمون العريضة لأنّ ذلك قد يضرّ بسلطتهم الإيديولوجية. لذا قرروا، بدعم من العرش، انتقاد الطريقة المستخدمة في إبلاغها. وقد أشارت فتوى هيئة كبار العلماء الصادرة يوم ٣ يونيو ١٩٩١، إلى أنّ ممارسة النصح لأئمّة المسلمين يخضع لشروط معيّنة، أهمّها «**إرشادهم سرًّا بينهم وبين ناصحيهم**»، وأنّ إفشاءها للعموم لا يمكن إلا أن يهدف إلى زرع الشقاق وإثارة الكراهيّة وتهييج الجموع،

---

(٣٧) Hrair Dekmejian, «The Liberal Impulse in Saudi Arabia», *Middle East Journal*, n° 3, 2003, p. 400-413.

(٣٨) محادثة مع أحد مهندسي هذا اللقاء، إبريل ٢٠٠٩.

(٣٩) انظر تحليل هذه العريضة وترجمة لها إلى الفرنسية في:

Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens*, p. 214-218 et p. 346-347.

وباختصار، خلق فتنة. و«**حتّى تكون النصيحة خالصة غير خارجة عن منهج السلف الصالح مثمرة ثمراتها**»، حذّر العلماءُ الإسلامويّين، دون تسميتهم، «**من مغبّة تكرار مثل ذلك مستقبلاً**»[٤٠].

وكانت هذه الفتوى أوّل بادرة خلاف بين العلماء والإسلامويّين. فقد بدأ العلماء يُدركون تدريجيًّا أنّ مصالح المؤسّسة باتت بالفعل عرضة للتهديد، خاصّة وقد أضحى بين الزعماء الإسلامويّين والعلماء الشّباب من هو قادر على إنتاج خطاب ديني قريب من خطابهم حول المسائل الفقهيّة الشرعيّة؛ لذا، قرّروا في النصف الثاني من سنة ١٩٩١ بدء هجوم مضادّ في الفضاء الديني. ففي مرحلة أولى، كثّفت الشخصيّات الرئيسيّة في المؤسّسة الدينيّة تدخّلاتها أمام العموم ليعلنوا على الملأ أنّهم الحائزون الوحيدون للمعرفة الدينيّة الحقّة الضروريّة للوصول إلى السعادة والاهتداء إلى أسباب النّجاة، وأنّ جميع السّبل غير سبيلهم لا قيمة شرعيّة لها. كما ذكّروا أنّهم ورثة الأنبياء الذين عهد الله إليهم بحفظ شريعته، ومن ثمَّ ينبغي للمؤمنين الثقة بهم واتّباع تعاليمهم واستبعاد أيّ تعاليم أخرى، والامتناع عن انتقادهم وتحريف كلامهم، لأنّه يشكّل إثمًا كبيرًا[٤١].

وتعكس هذه الخطابات إرادة القيّمين على المذهب الحنبلي الوهّابي في الدفاع عن مركزيّة خطابهم، في عمليّة التوسّط بين الإنسان وخالقه، وأنّهم ليسوا مستعدّين لتقاسم سوق المنافع الروحيّة السعوديّة مع أصحاب المشاريع الجديدة من الإسلامويّين، وذلك على عكس ما حدث في معظم البلدان العربيّة الأخرى. ولذلك، كانوا يعرفون أنّهم ينبغي عليهم العمل على تحييد منافسيهم الشباب الصّاعدين اجتماعيًّا. وفي نوفمبر ١٩٩١، أعطت السلطة السياسيّة الضّوء الأخضر للعلماء لإنشاء اللجنة الخماسيّة

---

(٤٠) **مجلّة البحوث الإسلاميّة**، العدد ٣٢ لسنة ١٤١١-١٤١٢، ص ٣٤١-٣٤٣.

(٤١) http://www.binbaz.org.sa/mat/8201;
http://www.binbaz.org.sa/mat/8360;
http://www.binbaz.org.sa/mat/8372; http://www.ibnothaimeen.com/all/noor/article_3136.shtml;
الدعوة، العدد ١٣٢٣ لسنة ١٤١٢، ص ٨-٩،؛ العدد ١٣٢٨ لسنة ١٤١٢، ص ٢٤-٢٥؛ **مجلّة البحوث الإسلاميّة**، العدد ٣٢ لسنة ١٤١١-١٤١٢، ص ٦-٧، ص ١١٦-١٢١؛ العدد ٣٣ لسنة ١٤١٢، ص ٣٣٨-٣٤٥؛ العدد ٣٥ لسنة ١٤١٢-١٤١٣، ص ٦-١٢.

التي تتألّف من خمسة أعضاء هم عبدالعزيز بن باز (ت١٩٩٩)، وصالح اللحيدان (مواليد ١٩٣١)، وعبدالعزيز آل الشيخ (مواليد ١٩٤٣)، وصالح الفوزان (مواليد ١٩٣٨) وعبدالله الغديّان (ت٢٠١٠)، وكلّفت بمراجعة خطب جميع الدّعاة المتّهمين بانتهاك حقوق السلطة السياسيّة أو الهيئة الدينيّة، وكتاباتهم. فإن ثبتت صحّة الاتهامات، اتّخذت عقوبات في حقّ المذنبين تتراوح من الإيقاف عن العمل وصولاً إلى السجن، ومرورًا بالعزل من الوظيفة. وبهذا تمّ إخراس عدّة دعاة، لعلّ أشهرهم كان عبدالمحسن العبيكان (مواليد ١٩٥٦).

وقد أدّت استعادة السيطرة التدريجيّة على الفضاء الديني من قبل علماء الحنبليّة الوهّابيّة إلى تحوّل المعارضة الإسلامويّة إلى التّموقع في مجال نشاطها الحقيقيّ: السياسة. فقد تمّ إبعاد الدّعاة، الناطقين الرئيسيّين باسم الحركة إلى ذلك الوقت، لصالح المثقّفين والتكنوقراط الذين كانوا يرون إبقاء الضغط على النظام الملكي من أجل تحقيق أقصى قدر من المنافع الماديّة والرمزيّة، فبالإضافة إلى توزيع المنشورات وأشرطة الكاسيت وتنظيم لقاءات سياسيّة كبرى، بدأ أولئك المناضلون في تطوير برنامج عمل اتّخذ مرّة أخرى شكل عريضة إلى الملك بعنوان مذكّرة النصيحة أعادوا فيها «**بالتفصيل، مع أمثلة، نفس المطالبات الواردة في خطاب المطالب[...] مع فارق جوهري وحيد يكمن في الفقرة المُعنونة بـ(دور العلماء والدّعاة)، التي بدا كتّاب العريضة من خلالها أكثر ميلاً إلى علماء الصحوة منهم إلى العلماء الرسميّين: من خلال تعزيز المؤسّسة الدينيّة البديلة التي يسعى علماء الصحوة إلى إنشائها**»[٤٢]. وبهذا، فإنّ الإسلامويّين لم يكونوا يريدون بعضًا من السلطة السياسيّة، بل كانوا يريدون أيضًا الاستيلاء على السلطة الدينيّة. ولم يطل انتظار إدانتهم الإيديولوجية.

ففي ١٦ سبتمبر ١٩٩٢، أصدرت هيئة كبار العلماء فتوى[٤٣] تدين مباشرة مذكّرة النصيحة «**الموقعة من عدد من المدرّسين وبعض المنتسبين للعلم**». وواضح من استخدام هذين التعبيرين التحقيريّين لوصف الموقّعين،

---

(٤٢) Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens*, p. 219-220.

(٤٣) **بيان هيئة كبار العلماء حول مذكّرة النصيحة**، الجلسة ٣٩ بتاريخ ١٦ سبتمبر ١٩٩٢. نسخة في حوزة المؤلّف.

أنّ العلماء كانوا يرومون الحطّ من شأنهم رمزيًّا واستبعادهم من فئة النخبة التي لها وحدها، في التصوّر الإسلامي التقليدي، حقّ تقديم النّصح لولي الأمر. فقد اعتبر القيّمون على المذهب الحنبلي الوهّابي أنّ هذا النصّ الخبيث **«المخالف لمنهج النصيحة الشرعيّة»** لا يتضمّن إلا **«الباطل، وما هو خلاف الواقع»**، وهو ما لا يمكن أن يؤدّيَ إلا إلى **«الظلم والجور والبغي»**.

وعلاوة على ذلك، فإن العلماء ألمحوا، لأوّل مرّة، إلى الانتماء الإيديولوجي للمحتجّين. وبهذا حذّروا الناس من الأفكار المنحرفة لهذه المجموعة التي اعتمدت مبادئ أحزاب وجماعات أجنبيّة. فالأمّة في نظرهم واحدة لا تتجزّأ، ولا مجال لأن يكون فيها جماعات أو أحزاب، ومن ثمَّ فالخلافات قد تولّد الفتن، والتشويش على الأصول الثلاثة. وبعد أشهر قليلة من إصدار هذه الفتوى، أصدرت الشخصيّات الرئيسيّة للمؤسّسة الدينيّة فتاوى أخرى متفاوتة الحجم والمضمون توضّح، اعتمادًا على القرآن والسنّة، أنّ الانتماء إلى جماعات أو أحزاب، دينيّة كانت أم سياسيّة، حرام في الإسلام، لأنّ طابعها الطائفي أو الزنديقي أو الانقلابي لا يمكن أن يُؤدّيَ إلا إلى الفتنة. وبهذا، وجدت حركات متنوّعة ومختلفة، مثل الإخوان المسلمين وجماعة التبليغ، نفسها مدرجة في تلك الفئة[٤٤].

ولئن كان هذا الرّفض يعبّر عن موقف ديني واضح وصادق، إلا أنّه يخفي أيضًا شواغل دنيويّة للمؤسّسة الدينيّة. فالقبول يعني فتح سوق المنافع الروحيّة السعوديّة للمنافسة، ومن ثمَّ فتح المجال لاحتمال تجزئة السلطة الدينيّة. وهذا يعني أنّ التصرّف في الشعور الديني لن يعود حكرًا على العلماء، بما يحمله ذلك من عواقب على امتيازاتهم الروحيّة والزمنيّة، وهذه فرضيّة غير مقبولة.

وقد زعم بعض المراقبين أنّ بعض أعضاء كبار العلماء كانوا مؤيّدين

---

(٤٤) **فتاوى اللجنة الدائمة**، رقم ١٦٧٤؛ بكر أبو زيد، **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية**، القاهرة، ٢٠٠٦، صالح الفوزان، **الاجتماع ونبذ الفرقة**، القاهرة، ٢٠٠٥؛ **الدعوة**، العدد ١٢٩٣ لسنة ١٤١١، ص ٣-٩؛ العدد ١٦٢١ لسنة ١٤١٨، ص ٤١؛ العدد ١٦٢٠ لسنة ١٤١٨، ص ٢٢-٢٥؛ **مجلّة البحوث الإسلامية**، العدد ٣٣ لسنة ١٤١٢، ص ٩٦-١٠٠؛

http://www.binbaz.org.sa/mat/46; http://www.binbaz.org.sa/mat/1759;

http://www.binbaz.org.sa/mat/21342; http://www.fatwa1.com/anti-erhab/hezbeh/ftawa_jamaat.html#.

للعريضة الإسلامويّة. ولدعم وجهة نظرهم، أشاروا إلى أنّ سبعة علماء من جملة السبعة عشر عضوًا في الهيئة، تظاهروا بالمرض حتّى لا يُوقّعوا الفتوى المُدينة لمذكّرة النصيحة الإسلاميّة، وأنّهم أُحيلوا إلى التقاعد، فقط بعد شهر ونصف من ذلك(٤٥). إنّها مصادفة مُحيّرة وجذّابة في نفس الوقت، ويمكنها بسهولة تضليل المراقب الذي يجهل طبيعة الحنبليّة الوهابيّة والحالة الصحّية الحقيقيّة للعلماء السبعة مثار الإشكال. فلنحلّل المسألة. فكيف يمكن لعلماء معظمهم من كبار السنّ، لم يسبق لهم إظهار أيّ تذبذب خلال مسيرتهم الطويلة، أن يقفوا ضدّ ركن مكين من أركان عقيدتهم، ألا وهو الطّاعة؟ وعلاوة على هذا التفسير الذاتي للغاية، لكن المهمّ، يمكننا الدّفع بالحجج التالية: إذا كان العرش هو من أحال هؤلاء العلماء حقًّا إلى التقاعد بسبب دعمهم المزعوم للإسلامويّين، فلِمَ لم يفعل مثل ذلك مع العلماء الأربعة، ومن ضمنهم ابن باز، الذين لم يوقّعوا الفتوى التي تدين العريضة الأولى؟ هذا إضافة إلى أنّ العلماء الحنابلة الوهابّيين، إنّما هم فاعل جماعي، ولا وزن للفرد، مع استثناءات قليلة، في قراراتهم. ثمّ إنّ معظم العلماء المتقاعدين لم يكونوا معروفين عند عامّة الناس وعند معظم المراقبين. ومن هنا، يجب علينا القبول بفكرة أنّ العجز الجسدي فقط هو ما منع العلماء السبعة من توقيع الفتوى، وهذا ما تؤكّده الشهادات التي استقيناها خلال محادثاتنا في السعودية ووفاة معظم العلماء المتقاعدين بعد سنوات قليلة من تلك الواقعة. فقد توفّي كلّ من عبدالرزّاق عفيفي(٤٦) وعبدالعزيز بن صالح في عام ١٩٩٤، وكانت سنّهما على التوالي ٨٩ عامًا و٨٣ عامًا، وتوفيّ كلّ من عبدالله بن خيّاط وسليمان بن عبيد في عام ١٩٩٥ عن سنّ تناهز ٨٧ عامًا لكليهما، وتوفّي صالح بن غصّون(٤٧) وعبدالمجيد حسن في عام ١٩٩٨ عن سنّ تناهز ٧٧ عامًا لكليهما. أمّا إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، فكان الوحيد من بينهم آنذاك صغير السنّ نسبيًّا (٥٢

(٤٥) Hrair Dekmejian, «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia», *Middle East Journal*, nº4, 1994, p. 634; Joshua Teitelbaum, Holier Than Thou: *Saudi Arabia's Islamic Opposition*, p. 39-40.

(٤٦) إضافة إلى كونه مشلولاً، كان يعاني أيضًا ارتفاع ضغط الدم والسكّري.

(٤٧) في عام ١٩٩٢، قضّى عدّة شهور في الولايات المتّحدة، حيث خضع لعدّة عمليّات جراحيّة بما في ذلك عمليّة زرع كبد.

عامًا)، وإن كان مريضًا. لكنّه لم يُحل إلى التقاعد، بل تمّ تعويضه بشقيقه الأصغر، عبدالله، الرئيس الحالي للمجلس الاستشاري(٤٨).

ومهما كان الأمر، فقد أطلقت فتوى هيئة كبار العلماء عمليّة إعادة المزامنة (resynchronisation)، وفقًا لمخطّط غابرييل ألموند، أي توطيد القواعد التي تحكم تقليديًّا المجال الاجتماعي، والقضاء على العناصر المشوّشة فيه. فانطلاقًا من أواخر عام ١٩٩٢، تتالت حملات القمع على الزعماء الإسلامويّين (فقدان الوظيفة، الإقامة الجبريّة، الاعتقال والسجن، وما إلى ذلك). وما إن مرّ عامان حتّى تمّ القضاء على حركة الاحتجاج قضاء مبرمًا(٤٩). ولم يقتصر الأمر على الجانب الأمني، بل تعدّاه إلى الجانب المؤسّسي أيضًا. فلاستعادة الانتظام العمودي داخل المؤسّسة الدينيّة، أُعيد يوم ١٠ يوليو ١٩٩٣ منصب المفتي المعطل منذ ربع قرن بتعيين عبدالعزيز بن باز رئيسًا له، وكان هو رئيس المؤسّسة بحكم الأمر الواقع. وفي نفس اليوم أيضًا أنشئت وزارة مسؤولة عن إدارة جميع الشؤون الإسلاميّة (تنظيم الدعوة داخل وخارج المملكة، مراقبة المساجد والمسؤولين الدينيّين والأوقاف، إلخ)، عُيّن على رأسها عبدالله التركي، من مؤسّسي جامعة الإمام ورئيسها السابق، والمعروف بمهاراته الإداريّة ومعرفته الجيّدة بأوساط الإسلامويّين(٥٠). وكما سبق أن أشرنا في الفصل السابق، فإنّ دسترة (constitutionnalisation) فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإضفاء الطابع الاحترافي عليها، كانت أيضًا جزءًا من هذه الديناميّة. والحاصل، فقد تم حظر جميع المبادرات الخاصّة في المجال الديني بشكل تدريجي، من إغلاق المنظّمات غير الحكوميّة وغير الرسميّة، وحظر جمع التبرّعات خارج القنوات الرسميّة، وما إلى ذلك.

(٤٨) تجدر الإشارة إلى أنّ بعض العلماء الحنابلة الوهّابيّين من الدرجة الثانية كانوا مساندين لمطالب الإسلامويّين لأسباب نفسيّة وعقائديّة.في ذات الوقت. فقد كانوا يرون أنّهم لم يكونوا في المرتبة التي يستحقّونها في المؤسّسة الدينيّة؛ وهو ما سبّب موجدة كبيرة لهؤلاء العلماء تجاه شيوخهم في الهيئة. كما أنّهم رفضوا أيضًا الموافقة على عمليّة مأسسة المذهب، لا سيّما فيما يتعلق بالاستنجاد بقوّات غير مسلمة.

(٤٩) **الدعوة**، العدد ١٣٩٢ لسنة ١٤١٣، ص ١٥؛ العدد ١٤٦٠ لسنة ١٤١٥، ص ٨-٩.

(٥٠) من أجل الإشراف عن بعد على عمل هذه الوزارة المهمّة، أعاد العرش في أكتوبر ١٩٩٤ إحياء المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة المكلّف رسميًا بالإشراف على الدعوة على المستوى الدولي. انظر: **الدعوة**، العدد ١٥٠٣ لسنة ١٤١٦،ص ٢٠-٢٢.

ت ـ التبرؤ من الجهادويّة

كما أظهر أحد الباحثين بجلاء، فإنّ تنظيم القاعدة «**حركة سياسيّة قائمة على فكرة أنّ الأمّة الإسلاميّة تتعرّض للعدوان من قوى خارجيّة، وعلى جميع المسلمين واجب مساعدة إخوانهم الذين يعيشون في محنة**»[٥١]. ومن شأن هذه القوميّة الإسلاميّة أنّها تستتبع جهادًا عالميًّا ضدّ كلّ القوى الغربيّة والأنظمة العربيّة الإسلاميّة التي تدعمها بهدف طرد القوى الكافرة من بلاد المسلمين، وإسقاط الأنظمة التي تعتبر مرتدّة، واستعادة وحدة الأمّة الأصليّة في إطار خلافة راشدة. وفي حالة المملكة العربيّة السعوديّة، فقد طرح تنظيم القاعدة على نفسه مهمّة طرد القوّات الأمريكيّة من الأراضي المقدّسة، ومحاربة النظام الملكي سياسيًّا وعسكريًّا باعتباره مرتدًّا بسبب تواطئه مع الغرب، وفضح المؤسّسة الدينيّة الرسميّة.

وعلى غرار كثير من البلدان العربيّة الإسلاميّة، كان على السعوديّة مواجهة هذه الحركات الإسلامويّة العنيفة. فابتداء من النصف الثاني من التسعينيات، بدأت مختلف شبكات التنظيم الذي سيعرف لاحقًا باسم تنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربيّة، في شنّ هجمات وتنظيم حملات إعلاميّة ضدّ الوجود الأجنبي على الأراضي السعوديّة، وضدّ النظام الملكي والمؤسّسة الدينيّة. وقد تصاعدت هذه الظاهرة بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لتصل ذروتها من خلال حملة العنف التي شهدتها مناطق مختلفة من المملكة بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٤[٥٢]. وعلاوة على ذلك، جاءت حقيقة أنّ زعيم هذه الحركة الإرهابيّة وأربعة عشر من الإرهابيّين

---

(٥١) Thommas Hegghammer, «Violence politique en Arabie Saoudite: grandeur et décadence d'"Al-Qaida dans la péninsule arabique"», Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme?*, p. 108.

(٥٢) حول هذه الظاهرة، انظر:

Thommas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979*, Cambridge, 2010; Jean-Pierre Filiu, *Les Neuf vie d'al-Qaida*, p. 137-154; Bruce Riedel et Bilal Y. Saad, «Al Qaeda'sThird Front: Saudi Arabia», *The Washington Quarterly*, nº 2, 2008, p. 33-46; Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, p. 134-174; Nawaf Obaid et Anthony Cordersman, *Al-Qaeda in Saudi Arabia: Asymmetric Threats and Islamics Extremists*, Washington, 2005; Dominique Thomas, *Les Hommes d'al-Qaïda: discours et stratégies*, p. 39-58.

التسعة عشر الذين شاركوا في تدمير برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك كانوا من أصل سعودي، لتدفع القوى الغربيّة، بما فيها الولايات المتّحدة، إلى ممارسة ضغط سياسي وإعلامي لم يسبق له مثيل على المملكة، مع الخلط بين المذهب الحنبلي الوهّابي، والإرهاب.

ولمواجهة هذا التحدّي الجديد، تقاسمت السُلطة السياسيّة والمؤسسة الدينيّة توزيع المهامّ. ففي حين اهتمّ آل سعود بمعالجة هذه المشكلة الخطيرة من الناحيتين الأمنيّة والسياسيّة، وهو ما تُوِّج بإضعاف تنظيم القاعدة في المملكة ابتداء من عام ٢٠٠٦، انشغل العلماء بالجانب الرمزي، أي «**بكلّ ما له علاقة في العالم الاجتماعي بالإيمان، واليقين والشكّ، والفهم والتقدير، والمعرفة والاعتراف**»[٥٣]. وعلى غرار كلّ الجماعات والإيديولوجيّات السائدة، كانت المؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة تعمل من أجل الاستقرار الاجتماعي والحفاظ على النظام السياسي. فمن دون هذين العنصرين، لا يمكنها تسويق منافعها الروحيّة ولا حتّى السيطرة على السوق الدينيّة. وللتمايز عن تلك الجهات السياسيّة بطبيعتها التي لا يدّعي معظمها سوى جزء صغير من المدوّنة الحنبليّة الوهّابيّة[٥٤]، وإبطال حججها التعبويّة وإفشال مشروعها، استخدم العلماء مرّة أخرى أخلاق المسؤوليّة. فأشاروا من ناحية أولى، إلى موقف المؤسّسة من بعض القضايا المهمّة المجهولة عادة عند عامّة الناس وعند كثير من المتخصّصين، وقاموا من ناحية ثانية تدريجيًّا، بإعادة تعريف بعض المفاهيم الملتبسة أو المشكلة. ورغم أنّ عمليّة التعديل المذهبي هذه لا تزال في مراحلها الأولى، وربّما قد تطول أو تقصر حسب الظروف، إلا أنّ ذلك لا يمنعنا من رسم خطوطها العريضة. وفي هذا الخصوص، فقد استرعت بعض المسائل المهمّة، المترابطة عادة، اهتمامنا بصفة خاصّة، مثل شرعيّة النظام السياسي، والإخراج من الملّة، والعلاقات مع الآخر من خلال مفاهيم

---

(٥٣) Pierre Bourdieu, *La distinction*, p. 281.

(٥٤) باستثناء بعض عناصر من العقيدة الحنبليّة الوهّابيّة وإيديولوجيا الولاء والبراء للقرن التاسع عشر، فإنّ تنظيم القاعدة وذيوله لا يفضّلون مذهبًا بعينه في المجال الفقهي ويتبعون في المجال السياسي، بوعي أو بغير وعي، إيديولوجيا جماعة الإخوان المسلمين، وخاصّة التيّار القطبي فيها. فأسامة بن لادن (مواليد ١٩٥٧) تربّى تقريبًا في أحضان جماعة الإخوان المسلمين في المملكة العربيّة السعوديّة، ومن ثمّ في أفغانستان.

التكفير والولاء والبراء، وأخيرًا مسألة **العلاقة بين الجهاد والإرهاب.**

وإذا كان القيّمون على المذهب الحنبلي الوهّابي يشيدون بالتعاون والتضامن الوثيقين بين الدول الإسلاميّة، إلا أنّهم لا يعتبرون الخلافة من أركان الدّين. ويرون أنّ الوحدة السياسيّة للأمّة ليست ضروريّة للنجاة، ومن ثمَّ، فإنّ كلّ حاكم محليّ هو قائد شرعيّ في نطاق مُلكه. وهذا ما ينطبق بشكل خاصّ على النظام الملكي السعودي الذي يطبّق أحكام الشريعة الإسلاميّة على الوجه الأكمل في أراضيه منذ تولّيه مقاليد الحكم[٥٥]. وبالتالي، لا يوجد ما يبرّر العصيان والتمرّد من ناحية دينيّة، سواء بالكلام أو بأعمال عسكريّة.

إن العصيان، كما يقول المفتي العام عبدالعزيز آل الشيخ «**هو من أمور الجاهليّة. والسمع والطاعة لولاة الأمر واجب علينا في المعروف ما لم نؤمر بمعصية. فالمطلوب منّا في مجالسنا العامّة والخاصّة أن ندعو لهم وننشر فضائلهم، ونتحدّث عن حسناتهم ونبرز ضروريّة وجودهم للمجتمع المسلم، وأنّ وجود الولاة سبيل الخير، وسبيل جمع الكلمة، وسبيل وحدة الأمّة وسبيل القضاء على كلّ من يريد الفوضى والبلبلة في المجتمع المسلم**»[٥٦].

وبهذا، فقد اتُّهِمَ أولئك الذين يريدون قلب نظام الحكم وإثارة الاضطرابات عن طريق التفجيرات، مهما كانت دوافعهم وحججهم الشرعيّة، بالقيام بأعمال هي من فعل الجاهليّة، أي تلك الفترة التي يراها المخيال العربي الإسلامي عصر الجهل والمعصية والفوضى. وبهذا، فإنّ العلماء يهدّدون دعاة الفتنة بإخراجهم من الملّة، وهي مسألة تؤرقهم لا شك؛ لذا نراهم استخدموا، على غرار ما تمّ مع جماعة جهيمان في ١٩٧٩، مصطلحات «الخوارج» و«الطائفة الظالمة» و«الفئة الضالّة» لتعيين أعضاء تنظيم القاعدة، مركّزين على الطابع الأقلّوي والطائفي والخوارجي لتلك الحركة[٥٧].

---

(٥٥) محمّد الحصين، **الفتاوى الشرعية** (جمع)، ص ٧١-١٠٩.

(٥٦) عبدالعزيز آل الشيخ، **كلّنا علماء سلطان**، موجود على الرابط:

http://www.sohari.com/nawader_v/fatawe/almufti.html.

(٥٧) محمّد الحصين، **الفتاوى الشرعية** (جمع)، ص ١٩-٥٩.

واستمرارًا لنظرة ابن تيمية الواقعيّة، يؤكّد حرّاس المذهب الحنبلي الوهّابي القطيعة مع الأفكار الطوباويّة والوحدويّة الإسلاميّة لتنظيم القاعدة، لا سيّما فيما يتعلّق بمسألة الخلافة. فهم يرون أنّ شكل الحكومة غير مهمّ طالما أنّها تضمن الأمن والاستقرار اللّازمين لأداء الواجبات الدينيّة. ومن ثمَّ، فإنّ الدّولة وسيلة للنّجاة وليست غاية في حدّ ذاتها، ولا يمكن أن يوجد أيّ موقف عقائدي ثابت في هذه المسألة. إنّ العلماء يؤكّدون أنّهم فاعلون دينيّون في المقام الأوّل، وأنّهم يسعون لتحقيق أهداف دينيّة حتّى حين يتعلّق الأمر بالتصدّي لمسائل سياسيّة. وهو ما يترتّب عليه أن تُتْرَكَ السياسة للحكومات التي يجب أن تعمل وفقًا لمصالح الأمّة وضرورات اللّحظة. وهذا هو أساس السياسة الشرعيّة كما تعبّر عنها الصفقة التوافقية بين آل سعود والمؤسّسة الحنبليّة الوهّابية.

وتنطبق نفس هذه الرّؤية الدينيّة أيضًا على المسألتين الأخريين بالغتي الحساسيّة والمتعلّقتين بالتكفير والولاء والبراء، والمستخدمتين من قبل منظّري تنظيم القاعدة والحركات الإسلامويّة المتشدّدة عمومًا، باعتبارهما مفهومين سياسيّين ومحملين إيديولوجيّين لإضفاء الشرعيّة على أفعالهم. ولئن كان القيّمون على المذهب النجدي قد استخدموا، إلى حدود أوائل القرن العشرين، هذين المفهومين استخدامًا سياسيًّا في سبيل تشكيل هويّة خاصّة بهم، ولتبرير توسّع الإمارة السعوديّة، إلا أنّ استقرار حدود الكيان، الذي أعيدت تسميته المملكة العربيّة السعوديّة في عام ١٩٣٢، وتمرّد الإخوان المسلّح في أواخر العشرينيات، أجبرهم على التخلّي تدريجيًّا عن هذا البعد، لتغدوَ تلكما العبارتان متعلّقتين حصرًا بالمجال الديني.

لكنّ العلماء لم يكن عليهم تقنين هذا التغيّر الكبير في نغمة الخطاب، وذلك بحكم أنّه لم يكن محلّ أيّ نزاع بين الفاعلين الرئيسيّين في الفضاء الاجتماعي السعودي؛ لذا، كان على الهيئة الدينيّة انتظار حلول عشريّة التسعينيات، والصعود القويّ للمتطرّفين الإسلاميوّين الذين كانوا يتلاعبون بها كما شاؤوا، لتدرك أنّ عليها القيام بعمليّة ضبط لتجنّب كلّ التباس. وعلى هذا الأساس، صدرت عدّة فتاوى انطلاقًا من عام ١٩٩٥، لعلّ أكثرها تمثيلاً وإجماعًا، تلك الصّادرة عن هيئة كبار العلماء في ١٤ يونيو ١٩٩٨ التي جاءت بلا شكّ ردًّا على إنشاء أسامة بن لادن، قبل بضعة أشهر، الجبهة الإسلاميّة العالميّة لجهاد اليهود والصليبيّين.

وتشير هذه الفتوى الصّادرة عن أهمّ وجوه المؤسّسة الدينيّة إلى أنّ التكفير حكم شرعي تترتّب عليه أمور خطيرة (استحلال الدّم والمال، ومنع التوارث، وفسخ الزواج، إلخ)؛ وهو ما يتطلّب إجراءات شديدة الصّرامة يحكمها القرآن والسنّة، فلا يجب التسرّع في إصدار مثل هذا الحكم لمجرّد الشبهة أو الظنّ. كما أكّدت الفتوى أنّ أيّ عمل من أعمال الفسوق، وإن كبر، التي قد يرتكب سهوًا أو جهلاً، لا يكفّر مرتكبه ولا يخرجه من الملّة. أمّا «**إذا كان هذا في ولاة الأمور، كان أشد؛ لما يترتّب عليه من التمرّد عليهم وحمل السلاح عليهم، وإشاعة الفوضى، وسفك الدّماء، وفساد العباد والبلاد**»، **فلا يكفّرون حتّى ولو كانوا ارتكبوا «الفسوق ولو كبر، كالظّلم وشرب الخمر ولعب القمار، والاستئثار المحرّم»**. وطالب العلماء بوجوب وجود كفر بواح من قول أو فعل، عليه «**دليل صريح صحيح الثبوت، صريح الدلالة**». وعلاوة على ذلك، نصّت الفتوى على أنّه لا يوجد إنسان، مهما كانت سلطته، يمكنه تكفير مسلم دون دليل قاطع من القرآن والسنّة[٥٨].

لقد قادت رغبة القيّمين على المذهب الحنبلي الوهّابي في نزع فتيل هذا المفهوم الحسّاس، الذي يمكن أن يشعل حريقًا هائلاً إن هو ترك في أيدي الجماعات المتطرّفة، إلى جعل التكفير مستحيلاً تقريبًا من الناحية العمليّة. وعلى وجه التحديد، فقد اهتمّ العلماء بما يمكن أن نسمّيه التكفير الكلّي، أي تكفير الحكومات والنّاس ككلّ وليس كأفراد. إذ وضع العلماء في اعتبارهم أنّ الجماعات الإرهابيّة تستخدم هذا المفهوم أساسًا لإضفاء الشرعيّة على نشاطها، فتغدو العمليّات العسكريّة ضدّ الحكومة «الكافرة» والنّاس الفسقة، جهادًا؛ فقد أصرّوا بشكل خاصّ على استحالة تكفير ولاة الأمور. وهذا ما يعكس بجلاء قلقهم الأساسي المتمثّل في الحفاظ على النظام اللّازم لإنفاذ العقيدة الصحيحة والسلوك القويم، وهو ما يتّفق بطبيعة الحال مع مصالح المؤسّسة الدينيّة. ولكن مثل أيّ جماعة تستخدم «**في سبيل ضمان أنظمتها، الضّغط النّفسي من خلال توزيع المكاسب الروحيّة أو الحرمان منها**»[٥٩]، فإنّ العلماء احتفظوا بحقّ استخدام التكفير

(٥٨) **مجلّة البحوث الإسلامية**، العدد ٥٦ لسنة ١٤١٩، ص ٣٥٧-٣٦٢.

(٥٩) Max Weber, *Économie et société*, t. I, p. 97.

الجزئي، أي التكفير الفردي الذي يمثّل أساس سلطتهم الإيديولوجية. وبهذا تمكّنوا في آن واحد، من تضييق المضمون السياسي للتكفير إلى أدنى حدّ ممكن، مع احتفاظهم ببعده الديني.

وكان هذا نفس الحال أيضًا بالنسبة لمفهوم الولاء والبراء. فالمنظّرون الجهادويّون(٦٠) يستخدمون هذا المفهوم استخدامًا «هنتنغتونيًّا» (نسبة لصموئيل هنتنغتون Samuel Huntington صاحب نظريّة صدام الحضارات)(٦١)، إذ يرون العالم منقسمًا إلى قسمين، دار كفر ودار إسلام، ولا مفرّ من الصّدام بين المسلمين وغير المسلمين (القائمة حضارتهم على محض الفساد والظلم)، وكلّ اتّصال مادّي أو فكري بين العالمين خارج إطار الصّراع هو من باب الكفر. وبهذا، فإنّ أولئك المنظّرين يتشوّفون، في سبيل الحفاظ على العالم الإسلامي الذي يعاني - بحسب رأيهم - من أزمة وجوديّة لم يسبق لها مثيل، وإحيائه، إلى تكرار نموذج العزلة (amixia) الذي سبق أن وصفناه في الفصل الثالث.

وفي الحالة التي تخصّنا، فإنّ الجهادويّين يأخذون على السلطات السعوديّة تعاملها الوثيق على جميع المستويات مع ما يسمّى «الكفّار»، أي التحالفات العسكريّة والسياسيّة والتجاريّة والثقافيّة ووجود الملايين من العمّال، إلخ، إذ يعتبرون تلك الأفعال بمثابة انتهاك واضح لواجب الولاء والبراء. وهذا ما اضطرّ العلماء بالطبع إلى إعلان تعريفهم الخاص بّهذا الأمر.

أصدر العديد منهم فتاوى حول هذا الموضوع كان أهمّها تلك الصادرة عن صالح الفوزان، المتخصّص في هذه المسألة داخل المؤسّسة الدينيّة والشّارح المعتمد رسميًّا لكتابات سليمان بن محمّد بن عبدالوهّاب

---

(٦٠) انظر مثلاً:

Joas Wagemakers, «The Transformation of a Radical concept: *al-wala' wa al-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi», Roel Meijer (éd.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, p. 81-106.

ومع ذلك، يجب قراءة الجزء التاريخي من هذه المادة بحذر شديد لوجود كثير من سوء الفهم والاختصارات المضلّلة.

(٦١) Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, 2000.

(ت١٨١٨)[٦٢]. فقد أكّد الفوزان أنّ التفسيرات الخاطئة، التي يقوم بها عادة غير المتخصّصين، كانت وراء سوء استخدام مقولة الولاء والبراء. فهؤلاء يرون مثلاً أنّ المعاملات التجاريّة وتبادل الهدايا مع غير المسلمين تقع تحت هذا المفهوم، في حين يرى الفوزان أنّها لا تدخل في هذا الإطار. ويتولّى الفوزان، مستندًا إلى أدلّة شرعيّة، البرهنة على أنّ التبادل التجاري واستيراد العمالة الأجنبيّة والتوقيع على معاهدات السلام واتّفاقات وقف إطلاق النار مع غير المسلمين، لا شبهة شرعيّة عليها، لأنّها قائمة على جلب المصالح. وهذا لا يعني مطلقًا، كما يقول، الاعتقاد في حقيقة إيمان الآخر أو تقليد أسلوب حياته. ويصرّ الفوزان في النهاية على وجوب تنزيل كتابات سليمان بن عبدالله وحمد بن عتيق، المصدرين الرئيسيّين لأنصار الرؤية السياسيّة والإقصائيّة لمفهوم الولاء والبراء، في سياقها التاريخي المتميّز بأزمات حادّة (النزاعات بين الأشقّاء والتدخّلات الأجنبيّة)[٦٣]؛ لذلك، فلا بدّ من استخدام نصوص الرجلين بحذر ومعقوليّة، وهذا ما لا يقدر عليه، حسب الفوزان، إلا فطاحل العلماء[٦٤].

ولمواجهة التحدي الجهادي وتكييف المذهب الحنبلي الوهّابي مع وضعه باعتباره مذهبًا رسميًّا لقوّة إقليميّة ذات إشعاع إسلامي عالمي، اضطرّ العلماء إلى إعطاء تعريف جديد للولاء والبراء. وكما كان الحال بالنسبة للتكفير الكلّي، فقد أفرغ العلماء المفهوم من جميع أبعاده السياسيّة الموروثة عن أسلافهم في القرن التاسع عشر، للاحتفاظ فقط ببعده الدّيني المحض، وهو ما يقع تحت مسؤوليّتهم حصرًا. وبهذا، غدا مفهوم الولاء والبراء مجرّد علامة على الهويّة وحدًّا رمزيًّا يفصل المسلم عن الآخر.

وعلى غرار جميع المؤسسات الدينيّة تقريبًا في العالم الإسلامي

(٦٢) تعتبر كتابات هذا العالم حول مسألة الولاء والبراء، كما رأينا أعلاه، من أهمّ المصادر المعتمدة عند الجهادويّين.

(٦٣) استخدم العلماء نفس العبارات تقريبا لإقناع الإخوان في بداية القرن العشرين كما رأينا في الفصل الرابع.

(٦٤) **الدعوة**، العدد ١١٣٥ لسنة ١٤٠٨، ص ٣٢؛ العدد ١١٣٦ لسنة ١٤٠٨، ص ١٢-١٣؛ **فتاوى العلماء في التكفير والموالاة**، قرص مدمج في حوزة المؤلّف؛ صالح الفوزان، **شرح رسالة الدلائل في حكم موالاة أهل الشرك**، الرياض، ٢٠٠٧.

اليوم، فإنّ نظرة المذهب الحنبلي الوهّابي للجهاد ضاربة في التقليديّة[٦٥]. فهم ضد كلّ تصرّف فردي أو جماعي غير منضبط سياسيًّا ودينيًّا يمكنه أن يشكّل خطرًا على الأصول الثلاثة[٦٦]. وقد سبق أن رأينا كيف أدان العلماء بشدّة مشاريع جهاد الإخوان في أواخر العشرينيات. وبالمثل، فإنّهم لم يساندوا حروب أفغانستان والبوسنة إلا بفتور[٦٧]. ثمّ إنّ المؤسّسة الدّينيّة سبقت لها إدانة جميع الأعمال الإرهابيّة المستندة إلى إيديولوجيا الجهاد منذ أن كانت الإسلامويّة المتطرّفة «المُعولمة» لا تزال في بداياتها.

ففي ٢٥ أغسطس ١٩٨٨، أصدرت هيئة كبار العلماء فتوى تعتبر جميع أعمال الإرهاب (الاختطاف، وتدمير الممتلكات العامّة أو الخاصّة أو مصادرتها في بلد مسلم أو غير مسلم، مهاجمة قوّات النّظام، إلخ)، شكلاً من أشكال التمرّد على الله (الحرابة) **«والله سبحانه وتعالى قد حفظ للناس أديانهم وأبدانهم وأرواحهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم، بما شرّعه من الحدود والعقوبات التي تحقّق الأمن العام والخاصّ، وممّا يوضّح ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة المائدة، ٣٣). وتطبيق ذلك كفيل بإشاعة الأمن والاطمئنان، وردع من تسوّل له نفسه الإجرام والاعتداء»**[٦٨]. ومع صعود الحركات الإسلامويّة العنيفة في السنوات العشرين الأخيرة من القرن الماضي، بما في ذلك المملكة العربيّة السعوديّة، تعدّدت الفتاوى الفرديّة

---

(٦٥) حول تاريخ الجهاد في الإسلام، انظر:

EI2, t. II, p. 551; David Cook, Understanding Jihad, Berkley, 2005; Michael Bonner, Le Jihad. Origines, interprétations et combats, Paris, 2004; Alfred Morabia, *Le Gihad dans l'islam médiéval,* Paris, 1993.

(٦٦) تمّ تجميع أهمّ فتاوى الهيئة حول الجهاد في كتاب واحد. انظر: محمّد الحصين، **تذكير العباد بفتاوى أهل العلم في الجهاد** (جمع)، الرياض، ٢٠٠٦.

(٦٧) **الدعوة**، العدد ١٠٤٣ لسنة ١٤٠٦، ص ٢٦-٢٧؛ العدد ١١٠٠ لسنة ١٤٠٧، ص ٥؛ العدد ١٤٣١ لسنة ١٤١٤، ص ٢٦. وقد مرّ معظم السعوديّين الذين سافروا إلى هذه الأصقاع، عبر شبكات الإخوان المسلمين وشبكات قريبة منهم. وقد كان التمويل السعودي الحكومي لهذه المغامرات المختلفة يخضع إلى منطق سياسي أكثر منه إلى شعور ديني.

(٦٨) **مجلّة البحوث الإسلاميّة**، العدد ٢٤ لسنة ١٤١٩، ص ٣٨٤-٣٨٧.

والجماعيّة الصادرة بهذا الشأن عن المؤسّسة الدينيّة[٦٩]. وفي الوقت الذي كرّرت فيه تلك الفتاوى الشرعيّة حظر الإسلام جميع أشكال العنف غير المشروع، ركّزت بالخصوص على ثلاث نقاط مهمّة وهي: الحكم الشرعي للهجمات الانتحاريّة، وأهداف التفجيرات، وتمويل الإرهاب.

فبالنسبة للتفجيرات الانتحاريّة، فإنّ العلماء الحنابلة الوهّابيّين مجمعون على تحريمها وعلى أنّ قتل النّفس، وهو حقّ لله وحده في الديانات التوحيديّة، حرام في الإسلام مهما كانت الظروف[٧٠]؛ ولذلك، فإنّ مرتكب التفجير الانتحاري لا يُعتبر شهيدًا، بل منتحرا مخالفًا لأوامر الله[٧١]. وإذ لاحظ العلماء أنّ معظم الهجمات تستهدف الطوائف غير المسلمة ورجال الأمن، فقد سعوا إلى توضيح هذا الأمر بتحريمها. واعتبروا قتل رعايا البلدان غير المسلمة التي وقعت اتفاقات للسلام والتجارة، بمن فيهم المقيمون بشكل مؤقّت أو دائم في أرض الإسلام، مخالفًا للشرع، إذ هم يدخلون في عهد الأمان الذي أعطته لهم الدولة وفقًا لأحكام الشرع[٧٢]. وبالمثل، تحظر الهجمات ضد رجال الأمن لأنهم ليسوا مسلمين فقط، بل ممثّلون أيضًا للسلطة الشرعيّة، أو معترف بهم بصفتهم تلك[٧٣]. وأخيرًا، ولأنّ المال هو عصب الحرب، فقد أصدرت هيئة كبار العلماء في ١٣ إبريل ٢٠١٠ فتوى تعتبر «**تمويل الإرهاب أو الشروع فيه محرّمًا وجريمة يعاقب عليها شرعًا، سواء بتوفير الأموال أو جمعها أو المشاركة في ذلك، بأيّ وسيلة كانت، وسواء كانت الأصول ماليّة أم غير ماليّة، وسواء كانت مصادر الأموال مشروعة أم غير مشروعة. فمن قام بهذه**

---

(٦٩) محمّد الحصين، **الفتاوى الشرعية** (جمع)، ص ٢٣-٥٩.

(٧٠) محمّد الحصين، **تذكير العباد** (جمع)، ص ٨٧-١٠٧.

(٧١) على سبيل المثال، تلقت اللجنة الدائمة للإفتاء السؤال التالي: «**إذا ظنّت المرأة المسلمة أنّ الأعداء الكفّار سيعتدون على عرضها، فهل يبيح الإسلام أن تقتل نفسها بأيّ طريقة صيانة لعرضها وإخفاء لأسرار المجاهدين؟**». وكان الجواب قصيرًا وحاسمًا: «**لا يجوز لها أن تقتل نفسها ولو خافت أن يقع بها ما ذكر قهرًا، وهي معذورة إن حصل ما خافت دون رضاها**» (نفسه، ص ٨٧). كما حرّم العلماء أيضًا العمليّات الانتحاريّة التي يقوم بها المقاومون الفلسطينيّون (نفسه، ص ٨٨، ص ٩٦-٩٧).

(٧٢) محمّد الحصين، **الفتاوى الشرعية** (جمع)، ص ١١١-١٢٩.

(٧٣) نفسه، ص ١٣٢-١٣٩.

الجريمة عالمًا، فقد ارتكب أمرًا محرّمًا، ووقع في الجرم المستحقّ للعقوبة الشرعيّة بحسب النظر القضائي»[٧٤]. وبهذا، أتيح للمحاكم السعوديّة النظر في القضايا من هذا النوع، ولا سيّما أنّ وزارة الداخليّة تراقب عن كثب الوضع المالي لأكثر من ٥٨٥ جمعيّة خيريّة و ٩٠ مؤسّسة خيريّة[٧٥].

وقد ترافق التعديل المذهبي الذي وصفناه للتوّ، ولا سيّما بعد عام ٢٠٠١، بأعمال رمزيّة دشّنت في رأينا مرحلة جديدة من مأسسة وتطبيع المذهب الحنبلي الوهّابي. فمن أجل التمايز نهائيًّا عن الحركات الإسلامويّة العنيفة والردّ على انتقادات القوى الغربيّة، قامت السلطات السعوديّة بمراجعة بعض المناهج المدرسيّة التي سبق أن وضعها بمساهمة الإخوان المسلمين. وكان الهدف هو إزالة جميع النصوص الإقصائيّة والتشديد على طابع الاعتدال و«وسطيّة الإسلام»، وهو مصطلح جديد يدخل لأوّل مرّة في القاموس الحنبلي الوهّابي. أمّا وزارة الشؤون الإسلاميّة، ويرأسها أحد أحفاد المفتي محمّد بن إبراهيم، فتحاول السيطرة بإحكام على الفضاء الديني (توظيف الأئمّة، مراقبة الخطب والدروس غير الرسميّة في المساجد، والرقابة على المنشورات، إلخ) لتجنّب كلّ انحراف إيديولوجي.

وفي السياق نفسه، أصدر الملك عبدالله في ١٢ أغسطس ٢٠١٠ مرسومًا يقضي بقصر إفتاء العموم على هيئة كبار العلماء وأعضاء المؤسّسة الدينيّة المعيّنة رسميًّا من قبل المفتي، بما في ذلك الإفتاء من خلال الحصص التليفزيونيّة والإنترنت والإذاعة والمجلّات وفي المساجد، وغيرها[٧٦] وقد هدف هذا الإجراء إلى إيجاد خطاب مركزي ومتجانس يكون هو المهيمن على المجال العام السعودي، مع تهميش جميع الخطابات المنشقّة، سواء المنافسة أو المتطرّفة[٧٧]. ورغم أنّ هذه العملية

---

(٧٤) http://www.alifta.net/BayanNew.aspx?NewsID=5.

(٧٥) http://www.alarabiya.net/articles/2010/06/05/110510.html; http://international.daralhayat.com/ksaarticle/147713.

(٧٦) انظر الأمر الملكي على الرابط:
http://www.alriyadh.com/2010/08/12/article551239.html.

(٧٧) ويستثنى من ذلك الفتاوى الخاصّة الفرديّة غير المعلنة في أمور العبادات، والمعاملات، والأحوال الشخصية، بشرط أن تكون خاصّة بين السائل والمسؤول.

لا تزال في مراحلها الأولى[٧٨]، فإنّ السلطات أظهرت بالفعل جدّية في نيّتها فرض الانصياع للأمر الملكي. وهو ما يبيّنه بوضوح المثال التالي: ففي حين سحبت معظم المواقع السعوديّة التي تعرض فتاوى على الإنترنت هذه الخدمة، في انتظار تصاريح رسميّة، فإنّ المواقع التي لم تلتزم بذلك، تمّ بكلّ بساطة... حجبُها.

وعلاوة على ذلك، بدأ النظام الملكي في عام ٢٠٠٣ في إقامة حوار حول مسألة القيم والهوية الوطنية (الحوار الوطني) بمشاركة شخصيّات من مختلف المذاهب الدينيّة في البلاد (الشيعة الإماميّة، والإسماعيليّة، والسنّة غير الحنابلة الوهابيّين) إلى جانب علماء حنابلة وهّابيّين[٧٩]؛ وهو ما يعني أنّ المؤسّسة الدينيّة الرسميّة تعترف بحكم الواقع بالمذاهب الأخرى في المملكة، خاصّة أنّ رئيس الحوار الوطني ليس إلا صالح الحصين (مواليد ١٩٣٢)، الشخصيّة البارزة في المؤسّسة الدينيّة والمشرف على شؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي، وعضو هيئة كبار العلماء منذ عام ٢٠٠٩. كما عقد العرش أيضًا العديد من المؤتمرات والحوارات بين الأديان في عام ٢٠٠٨ داخل المؤسّسة الدينيّة، وهو ما لعب دورًا مهمًّا في إعطاء المملكة صورة أخرى منفتحة على الآخر ومتسامحة[٨٠]. وعلى الرغم من أنّ البعض يرى أن معظم هذه المبادرات لا تعدو أن تكون دعاية للماركة السعودية (branding)، وهي طريقة مستهلكة لإضفاء الشرعيّة تتبنّاها معظم الأنظمة المِلْكوية، إلا أنه يمكن لهذه الأخيرة أن تنتج أحيانًا آثارًا فعلية. وإذا ما تضاعفت مثل هذه الأعمال في المملكة العربيّة السعوديّة في السنوات المقبلة، فسيكون لها بلا أدنى شكّ تأثير في تطوّر المذهب الحنبلي الوهّابي.

---

(٧٨) لحظة كتابة هذه السطور، لم تكن السلطات الدينيّة السعوديّة قد حدّدت بعدُ أيّ آليّة لتنظيم مجال الإفتاء.

(٧٩) http://www.kacnd.org/.

(٨٠) http://www.alriyadh.com/2009/10/19/article 467394.html; http://www.alarabiya.net/articles/2008/06/04/50949.html; http://web.alquds.com/node/85843; http://www.aljazeera.net/News/archive/archive?ArchiveId = 1161310; http://www.albiladdaily.com/news.php?action = show&id = 593.

خاتمـــة

الطبيعة لا تقفز *(natura non facit saltus)*.. هذه الحكمة المستخدمة من قبل الفلاسفة والعلماء منذ العصور القديمة، تُعبّر عن الفكرة القائلة بأنّ كلّ تغيّر هو نتيجة مراحل متعاقبة وليس نتيجة تحوّل مفاجئ في الزمان والمكان. وهذا ما تؤكّده بلا أدنى شكّ سوسيولوجيا وتاريخ الحنبليّة الوهّابيّة. لقد كان هذا العمل يطمح إلى إعادة بناء أصول هذا المذهب، وتتبّع مساره التاريخي، ووصف عقائده وممارساته، وتحديد هويّته، والوقوف عند الثوابت والمتغيّرات التي تخترقه. وقد سمحت لنا دراسته في إطار تحقيب تاريخي طويل أن نُظهر المتغيّرات التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي تساهم في إنشاء أخلاق المسؤوليّة الهادفة إلى الحفاظ على العقيدة الصحيحة والسلوك القويم والنظام السياسي. كما سمحت لنا كذلك بالبرهنة على أنّ الحنبليّة الوهّابيّة ليست هي ذاك المذهب المتحجّر الذي يصفه البعض، وإنّما هي مذهب حيّ يتفاعل مع الوقائع الاجتماعيّة، ويستجيب للمقتضيات التاريخيّة.

وقد كشف لنا استخلاص التوجّهات الكبرى للحنبليّة الوسيطة أنّ هذه الأخيرة، رغم قلّة أتباعها، كانت في قلب التسنّن، وأنّ فرض الشريعة باعتبارها المركز الفكريائي والمثالي الأوحد للأمّة الإسلامية كان أكبر هاجس للقيّمين عليها. ولإدراكهم أنّ العقيدة الصحيحة والسلوك القويم والنظام السياسي هي أمور لا انفصام بينها، فقد طوّروا منظومة فكريّة متماسكة في إطار مدرسة هي في الآن نفسه اعتقادية وفقهيّة، وهو ما يمثّل حالة فريدة في التاريخ العربي الإسلامي. واستكمالاً لهذه العدّة، اهتمّوا أيضًا بالتصوّف، بعد تنقيته من ممارسات العوامّ. وخلافًا لرأي شائع، رأينا كيف كانت الحنبليّة الوسيطة غير معادية للممارسات

الصوفيّة، بل على العكس من ذلك، كان أبرز ممثّليها، خاصّةً منهم ابن تيمية وابن القيّم، من المتصوّفة.

وباعتبارهم فاعلين دينيّين يسعون خلف أغراض دينيّة في المقام الأول، فإنّ العلماء الحنابلة لم يكونوا يرون في السياسة إلا أداة ضروريّة للحفاظ على الأمن اللازم لإقامة الواجبات الشرعيّة. ومن ثمَّ، فقد طالبوا المؤمنين بالطاعة المطلقة لِوُلاة أمورهم طالما لم يُعلنوا جهارًا اعتراضهم على أصل من أصول الدين. وإذا كان الحنابلة طوال المرحلة الكلاسيكيّة قد حرّموا على أنفسهم كلّ تدخّل مباشر في الشؤون السياسيّة، فإنّهم رغم ذلك قد سعوا إلى مساندة الأنظمة القائمة في إطار صفقة توافقية. ورغم جهود أبي يعلى الفرّاء وابن تيمية، اللذين تبقى مصنّفاتهما في السياسة الشرعيّة مرجعًا إلى يومنا هذا، فإنّ هذا البحث عن الحماية لن يتجسّد إلا في القرن الثامن عشر للميلاد بنجد، مع دعوة محمّد بن عبدالوهّاب.

وقد مكّنتنا إعادة قراءة مسار محمّد بن عبدالوهّاب من إلقاء ضوء جديد على تاريخ الحنبليّة الوهّابيّة. فعلى خلاف ما هو شائع، فإنّ هذه الدعوة لم تكن استجابة لحالة فوضى في شبه الجزيرة العربيّة، بل هي نتيجة مبادرة شخصيّة قائمة على اقتناع صاحبها بأنّه مكلّف بمهمّة إلهيّة، ألا وهي تجديد العقيدة الصحيحة والسلوك القويم. ومن أجل ذلك، تلبّس بلبوس مهدوي وبأخلاق اليقين بأن عدّ نفسه «مجدّد» القرن. وإلى جانب الإدانة النظريّة لممارسات الإسلام الشعبي، خاصّة في **كتاب التوحيد**، فإنّه خاض، بالتدريج، مسارًا نضاليًّا من أجل مفاصلة حقيقيّة بين الدين الباطل والدين الحقّ. وهو ما تُوّج بأن غدت تأويلاته وتعاليمه من حينها، خاصّةً في مجال العقيدة، هي المُمثّل الأوحد للإسلام الحقّ؛ ما أنتج قطيعة كاملة مع التاريخ الحديث للمنطقة وتقاليدها الدينيّة. وبهذا المعنى، يكون داعية نجد قد أقام مذهبًا متميّزًا عن الحنبليّة التقليديّة التي لم تدّعِ قطّ احتكار الحقيقة رغم ادّعائها التفوّق على سائر المذاهب الأخرى. كما يجب أن نضيف إلى هذه الميزة الأولى، ميزة ثانية هي إدانة التصوّف بكلّ أشكاله. فباستثناء هاتين النقطتين المهمّتين، فإنّ ما قام به ابن عبدالوهّاب لم يتجاوز تكييف العقائد الحنبليّة التقليديّة وتبسيطها خدمةً لمثاله الديني.

وقد كان نهج ابن عبدالوهّاب، في مرحلة أولى، مندرجًا ضمن حركيّة دينيّة محضة، بمعنى أنّه لم يكن لديه أيّ طموح لتأسيس نظام سياسي جديد يعضده في مسعاه. ولم يظهر التنظيم الجنيني للدّولة من أجل الدفاع عن الدعوة وأتباعها في إطار جهاد المدافعة وردّ الصائل، إلا بوصفه ردّ فعل تجاه محيط معاد. وبهذا، فإنّ الصفقة التوافقية بين الداعية وآل سعود لم تحصل إلا بحكم الأمر الواقع، وبطريقة تدريجيّة. وبالفعل، فإنّ الإمارة السعوديّة هي أثر ناشئ عن حركة الشيخ. فبعد أن ضمن حماية سياسيّة عسكريّة تزداد قوّتها يومًا بعد آخر، أضحى طموح القائد الكاريزمي الذي كان هاجسه الأقصى التمكين للدين الحق، هو تثبيت دعوته ونشرها بإقامة مذهب، وإنشاء مؤسّسة دينيّة تتولّى حمايته ونشره. وقد أنتج لهذا الغرض مدوّنة متماسكة، وسهر على تكوين العديد من التلاميذ، ووجّه حملاتٍ لتفقيه الأهالي الذين تمّ إخضاعهم. وهكذا انتهى عمل محمّد بن عبدالوهّاب وحركته بنشوء نظام سياسي ديني دعائمه المذهب الحنبلي الوهّابي والإمارة السعوديّة.

وبالتدريج، تحوّل جهاد الدفع عند أتباع الدّعوة النجديّة إلى نهج توسعي. فقد تمكّنوا في الفترة الممتدّة بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر من إخضاع القسم الأعظم من شبه الجزيرة، بما في ذلك الحرمين الشريفين. ولمواجهة هذه التحولات السريعة، اعتمد ورثة ابن عبدالوهّاب أخلاق المسؤوليّة، إذ قاموا بأولى محاولاتهم لمأسسة وتطبيع وتحويل مذهبهم حتّى يلقوا قبولاً لدى الأهالي وعند الرأي العامّ الإسلامي. ولكنّ التدخّل العسكري العثماني وضع حدًّا مُفجعًا لهذه العمليّة. والأنكى من ذلك، أن يولّد ذلك الحدث تراجعًا سياسيًّا وانغلاقًا دينيًّا. فنتيجة إحساسهم أنّهم يعيشون في بيئة معادية، طوّر القيّمون على الحنبليّة الوهّابيّة مفهوم الولاء والبراء ليصلوا بالعلاقات مع الخارج إلى حدّها الأدنى في إطار سياسة العزلة (amixia). ولكنّ هذا المنزع الإقصائي لم يكن يعني البتّة وجود رؤية واضحة وقاطعة للآخر طبقًا لموقف مدرسي محدّد، فقد كان لورثة محمّد بن عبدالوهّاب، في إطار متابعة نهجه، مواقف عاطفيّة ومتردّدة تتطوّر حسب الظروف، وهو ما تشهد عليه طبيعة العبارات المستعملة في كتاباتهم.

ومع ذلك، فقد مكّنت فترة الانكماش تلك، المؤسسةَ من تعزيز علاقاتها مع آل سعود بصفة نهائيّة، إذ تمّ إضفاء الطابع الرسمي على الصفقة التوافقية بين الطرفين وإخراجها إلى العلن من خلال تقاسم الشريكان الصلاحيات بطريقة واضحة داخل الفضاء الاجتماعي. فبينما كان العلماء يضفون الشرعيّة على سلطة أمراء الرياض وسياساتهم، كان هؤلاء يساندون العلماء في فرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم في الحياة العامّة. ولتعزيز سيطرتهم على نجد، تمّ اعتماد سياسة فرض التجانس السكاني على أساس شرعي قوامه فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد انتهى هذا الاستقرار النسبي بوفاة الأمير فيصل سنة ١٨٦٥. إذْ ولّدت حرب الخلافة بين أبنائه مناخًا من انعدام الأمن ومن التوجّس غير المقبول عند العلماء، الذين رأوا كلّ جهودهم لفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم تذهب سُدى بسبب انخرام النظام. وكان محصول ذلك سياسة الهروب إلى الأمام، خاصّة بعد سقوط الإمارة السعوديّة سنة ١٨٩١. وفي حين غادر العشرات من العلماء البلاد إلى الخارج، خاصة إلى الهند، لإتمام تحصيلهم، فإنّ بعضهم الآخر وجد راحته في اعتناق الإيديولوجيا المهدويّة وانطلقوا في البحث عن المهدي. ومثلما كان الشأن إبّان الحملة العثمانيّة سنة ١٨١٨، فقد مكّنت الأزمة السياسيّة في نهاية القرن التاسع عشر المؤسّسة الدينيّة من توسيع مدوّنتها ومن الانفتاح على مذاهب سنّية أخرى، وهو ما يؤكّد أنّ مواقف القيّمين عليها تتغيّر تبعًا للظروف. كما أنّهم لم ينساقوا في الأخير وراء الإغراء المهدوي، مفضّلين عليه التزامًا صارمًا بالشريعة بوصفها أداة النجاة الوحيدة، وبإعادة بناء سلطة آل سعود، الشريك الوحيد الذي يستحقّ الثقة.

وكان ميلاد المملكة السعوديّة الحديثة في بداية القرن العشرين، مصحوبًا بإحياء المذهب الحنبلي الوهّابي. وتأكيدًا للصفقة التوافقية مع الملك عبدالعزيز، وضع العلماء جميع مواردهم الرمزيّة الضروريّة تحت تصرّفه، من أجل تعزيز سلطته وتوسيعها، ومن ذلك دورهم البارز في توطين البدو وإنشاء جيش الإخوان. وحين مسّ الإخوان امتيازات المؤسسة وصلاحيّاتها، فإنّ العلماء لم يتردّدوا، بعد محاولات عقيمة للصلح، في إدانة أفعالهم وفي السماح للملك بكسر شوكتهم. ذلك أنّ

حركة الإخوان، بانتهاكها أحكام المذهب الواضحة، إنّما كانت تطعن في مركزيّة المؤسّسة وفي السلطة الإيديولوجية لأعضائها. ولإفشال هذه المحاولة، لم يتردّد العلماء في ضبط بعض المفاهيم مثل مفهوم الجهاد وشروطه، وحدود توسّع الدّولة، وإدخال المخترعات الحديثة، وغير ذلك. وبعبارة أخرى، فقد سمحت هذه الأزمة الداخليّة للحنبليّة الوهّابيّة بأن تمضيَ بعيدًا في عمليّة التمأسس والتطبيع والتحول.

وكان ممّا سهّل ذلك أيضًا، حملة الدعاية التي نجح الملك في إطلاقها بفضل العلاقات مع الهند والشام، وخاصّة مصر، وذلك بقصد تحسين صورة المذهب في العالم الإسلامي، بعد عقود كثيرة من الدعاية السلبيّة التي قام بها العثمانيون وأتباعهم. وقد نجحت الحملة إلى حدّ جعل الملك عبدالعزيز يبدأ في إدراج الهويّة الحنبليّة الوهّابيّة في العائلة الإصلاحيّة الكبرى التي كانت تتمتّع بسمعة طيّبة بين المسلمين. وعوض أن ترضى المؤسسة الدينيّة عن هذه الوضعيّة، فإنّها، لاعتقادها بأنّها المالك الأوحد للحقيقة الدينيّة، رفضت تلك العمليّة التي تؤذن بالقضاء على هويتها، وتمكنّت بمهارة من تحقيق ما أرادته. ولكنّ العلاقة مع الأوساط الإصلاحيّة دفعت العلماء إلى الوعي بضرورة وضع هياكل حديثة للحفاظ على مركزيّة المؤسّسة وعلى السلطة الإيديولوجية للقيّمين عليها.

وقد وفّرت ولادة المملكة العربيّة السعوديّة فرصة عظيمة للمذهب النجدي كي يتوسّع؛ فبالإضافة إلى السيطرة على المجال العام في قسم عظيم من شبه الجزيرة العربيّة، خاصّة الحرمين الشّريفين، استطاع العلماء حنبلة نسبة كبيرة من الأهالي مُركّزين بالخصوص على المناطق التي لم تكن فيها تقاليد دينيّة قويّة ونخبة دينيّة راسخة، أي الشمال والجنوب الغربي من المملكة، حيث اعتنق القسم الأكبر من الأهالي الحنبليّة الوهّابيّة، بعد سنوات عديدة من العمل الدؤوب على مثاقفتهم. وهذا يعني أنّ المؤسّسة كانت لديها استراتيجيّة حنبلة قائمة في ذات الوقت على حساب عقلاني، وأخلاق المسؤوليّة، من أجل الحصول على أفضل عائد ممكن مع تجنّب المواجهات التي يمكن أن تخلّ بالنظام القائم، أو تتسبّب على الأخصّ في الإضرار بالشريك السياسي.

وخلافًا للأغلبيّة الساحقة من الهيئات الدينيّة في البلاد العربيّة، فإنّ

المؤسسة الدينيّة الحنبليّة الوهّابيّة قامت بأخذ مبادرة طوعيّة تتمثّل في إنشاء مؤسسات عصريّة لمواجهة التغيّرات الهيكليّة الكبرى التي عرفتها العربيّة السعوديّة وسائر البلدان الإسلاميّة في خمسينيات وستّينيات القرن الماضي. في ذلك الحين، كان الهاجس الأكبر للعلماء يتمثّل في الحفاظ على مركزيّة خطابهم في المجال العامّ، وجاء صراعهم ضدّ القوميّة العربيّة ليمكّنهم من إمضاء مخطّطاتهم. كما انعكست سياسة التضامن الإسلامي التي دشّنها العرش، بطريقة شديدة الإيجابيّة على المؤسّسة، إذ مكّنتها من جهة أولى، من التفاعل مع النخب الإسلاميّة الأخرى والاستفادة من خبرتهم وقدراتهم في العديد من المجالات، ومكّنتهم من جهة ثانية، من التحوّل من وضعيّة الظاهرة المحلّيّة إلى ظاهرة كونيّة. لقد ذهب زمن العزلة، وآن لعمليّة التطبيع والتحول أن تستأنف مسارها بكلّ حيويّة.

ولم يكن للمؤسّسة الدينيّة أن تُضاعف مكاسبها من هذه الوضعيّة التاريخيّة من دون أن يكون على رأسها استراتيجي داهية هو المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم، مؤسّس الحنبليّة الوهّابيّة الحديثة. فقد عمل ابن إبراهيم بصفة منهجيّة، وبصبر كبير، على إنشاء تنظيم شامل، حديث، مركزي، وذي بنية هرميّة. وبالفعل، فإنّ المؤسّسات التي أنشأها ما زالت هي التي تُسيّر الفضاء الشرعي السعودي. أضف إلى ذلك أنّ عمليّة مأسسة المذهب النجدي وتطبيعه لم يكونا سوى مؤشّر على مسار بناء الدولة بالمعنى الذي تقوم فيه الطبقة المسيطرة باتّباع سياسة احتكار لجميع المجالات. ولكنّ هذه العمليّة لم تسر دون اضطرابات، إذ كان على العلماء أن يواجهوا مشاكل العرش، ثمّ نهمه المتزايد نحو مزيد من الاحتكار. فبعد أن تدخّلوا بطريقة حاسمة لفضّ مشكلة الخلافة حفاظًا على النظام السياسي من الانهيار، كان على العلماء أن يدافعوا عن المصالح الاجتماعيّة الدينيّة لمؤسّستهم بأن عارضوا بصفة خاصّة، الإدخال المكثّف للقوانين الوضعيّة. ولكنّ ذلك ولّد احتكاكًا رمزيًّا بالسلطة السياسيّة؛ ما دفع هذه الأخيرة إلى التفكير بجديّة في الإطاحة برأس المؤسسة الدينيّة، مع محاولة التحرر في ذات الوقت من خطابها في بناء الشرعيّة، وإنشاء شرعيّة مختلفة قائمة على خطاب تنموي.

وقد وفّرت وفاة المفتي الأكبر محمّد بن إبراهيم، فرصة للملك

فيصل لأن يُنهيَ الإدارة المُمركزة وأحاديّة الرأس للمؤسّسة الدينيّة، وتعويضها بأخرى ذات قيادة جماعيّة ومجزّأة من خلال إنشاء عدد من الهيئات التي كانت أهمّها هيئة كبار العلماء. ولكنّ محاولة التجزئة فشلت، وتمكّنت الهيئة من فرض نفسها نهائيًّا باعتبارها الهيئة التشريعيّة الرئيسة للبلاد، والدّرع الإيديولوجية للنظام. وبذلك غدت الهيئة القلب النابض للمؤسّسة الدينيّة، وبؤرة السّلطة الإيديولوجية للعلماء بوصفهم فاعلاً جماعيًّا.

إنّ الصلاحيّات الواسعة التي تتمتّع بها الهيئة في المجالات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، تفسّر الرقابة التي تفرضها السلطة على جزء من جدول أعمالها. وتهدف تلك الرقابة إلى الحيلولة دون أن تتحوّل الهيئة إلى منبر منافس، أو إلى بؤرة عصيان، خاصّة في فترات التحوّل أو التأزّم السياسيّين. وبعبارة أخرى، فإنّ هدف النظام ليس فرض رقابة مطلقة على الخطاب الديني ذاته بقدر ما هو التحكّم في المبادرة الدينيّة. وآية ذلك تلك الاستقلاليّة شبه المطلقة لهيئة كبار العلماء في المنافع الروحيّة (وهذا بالطبع في إطار المدرسة الحنبليّة الوهّابيّة). فالرّقابة على المجال السياسي لا تُزعج العلماء الذين يُعرّفون أنفسهم باعتبارهم علماء السلطة. من جهة أولى، فإنّ التعاون مع وليّ الأمر وطاعته أساسان من أسس المذهب الحنبلي نفسه، إذ لا قيام للشريعة حسب رأيهم من دون القوّة القاهرة للدولة. ومن جهة أخرى، فإنّ المصالح الروحيّة والماديّة للمؤسّسة الحنبليّة الوهّابيّة ترتبط عضويًّا بمصالح النظام، فإذا ما تمّ تقويض هذه الأخيرة، فإنّ هيمنة المؤسسة الدينيّة على الأراضي السعوديّة وإشعاعها في الخارج سيعرفان نفس المصير.

وهذه الصلاحيّات الواسعة التي تتمتّع بها الهيئة، لم تدفع العرش إلى محاولة السيطرة على قسم من جدول أعمالها فحسب، بل كذلك إلى الإشراف على طرائق الولوج إليها. ومن جهتها، سعت المؤسّسة الدينيّة إلى حماية قوّتها وهويّتها بأن فرضت على أعضائها القادمين عمليّة تنشئة اجتماعيّة أكثر صرامة. وقد قدّم لنا تعداد الشروط الضمنيّة لدخول المؤسسة الدينيّة صورة أمينة عن تطوّر اللّبوس الديني المتمثّل في تكييف المنافع الروحيّة حسب مقتضيات التحوّلات الاجتماعيّة التي عرفتها المملكة

وغيرها داخل الفضاء الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

وإذا ما كانت الأصول الاجتماعيّة، وشبكات التنشئة الاجتماعيّة تعمل على تعزيز ظهور نخبة مغلقة ومكرّسة للمبادئ الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة للمؤسّسة الدينيّة، فإنّ للعصبيّة الجهويّة دورًا في ذلك عظيمًا. فالهيئة، على غرار المؤسسات الأخرى في البلاد، محتكرة من قِبل العنصر النجدي (أكثر من ٧٠٪ من أعضاء النخبة السعوديّة نجديّون). أليست هذه المنطقة معقل الحنبليّة الوهّابيّة والأسرة المالكة؟ وقد مكّننا التحليل الوصفي لتراجم أعضاء هيئة كبار العلماء من إثبات أنّ الوصول إلى قمّة المؤسّسة الدينيّة السعوديّة يظلّ شديد المحدوديّة، إذ إنّ التضامن والهويّة الدينيّين لم ينجحا بعد في اجتثاث التضامن الجهوي والقبلي، وهو ما يعتبر ظاهرة طبيعيّة في الأنظمة المِلْكوية. وحاصل القول، فإنّنا لا نستطيع أن نتحدّث عن مأسسة وتطبيع للحنبليّة الوهّابيّة في مجال اختيار قيادات المؤسّسة.

إنّ الهدف الأساسي لأيّ مذهب يزعم امتلاك الحقيقة، مهما كان أصل ذلك المذهب، هو فرض رؤيته للعالم على المجال العامّ. ولم يخرج المذهب الحنبلي الوهّابي عن هذه القاعدة. فمنذ ظهوره خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، بذل القيّمون عليه كلّ ما في وسعهم لتحقيق ذلك، مستندين إلى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وباعتباره أداة للهيمنة والتجنيس، فإنّ هذا الواجب يمكنه أن يُصبح سلاح معارضة رهيبًا بين أيدي بعض الفاعلين خارج المؤسّسة. وطوال القرن العشرين، حاولت المؤسسة مسنودة بالنظام السياسي أن تُمأسس هذا الواجب وأن تُعقلنه، وذلك بغية الرفع من قدرات النظام وتجنّب كلّ خروج عليه. ولكنّ هذا النهج، على غرار كلّ عمل ممركز، كان محاصرًا بأزمات سياسيّة دينيّة، وكانت هذه الأخيرة وراء السعي إلى تحويل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدريجيًّا من جهاز ردعي إلى جهاز للوقاية والتحسيس، وهو ما كان يندرج بديهيًّا في حركيّة أكثر اتّساعًا، ألا وهي مأسسة وتطبيع الحنبليّة الوهّابيّة.

وقد تكرّرت الظاهرة نفسها في المجال السياسي الديني، حيث كان على المؤسّسة الدينيّة أن تواجه منذ سنة ١٩٧٩، عدّة مجموعات دينيّة

احتجاجيّة (مهدويّة، إسلامويّة، جهادوية) كانت تطعن في سلطتها الإيديولوجية وصفقتها التوافقية مع آل سعود. ومثلما حصل خلال الأزمة مع الإخوان، فقد نأى العلماء بأنفسهم عن تلك الجماعات من خلال تعديل بعض مظاهر عقيدتهم في إطار أخلاق المسؤوليّة. وهكذا قاموا بتبنّي مواقف واضحة فيما يتعلّق بمفاهيم مفتاحيّة مثل الجهاد، والتكفير، والولاء والبراء، والانضمام إلى الجماعات الإسلامويّة، والعمليات الانتحاريّة، إلخ، وحصر دلالاتها في البعد الديني المجرّد. ورغم أنّ تلك التعديلات قد تبدو في ظاهرها محكومة بالظروف، إلا أنّها كانت في الحقيقة انعكاسًا لتمثّل العلماء للسّياسة، متابعين في ذلك تراث الحنبليّة الوسيطة. فالسياسة ليست إلا وسيلة عمليّة لحفظ النظام الضروري لإقامة العقيدة الصحيحة والسلوك القويم، وهو ما كان يعني أنّهم فاعلون دينيّون وأنّهم يرغبون في المحافظة على وضعهم ذاك. ولعمري أن هذا الانحصار داخل مجال ودور محدّدين بدقّة، هو سرّ قوّة المؤسسة الدينيّة تحديدًا.

إنّنا نشهد اليوم إعادة تأطير عقدي مشفوع بعمل ميداني (الحوار بين المذاهب، حوار الأديان، تنقية المدوّنة والكتب المدرسيّة، مأسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، احتكار إصدار الفتاوى، إلخ)؛ وهو ما يساهم في تحويل الحنبليّة الوهّابيّة بطريقة جذريّة من مذهب منغلق إلى مذهب يتفاعل بطريقة أكثر انفتاحًا مع الآخر، كما يساهم أيضًا في تحويله إلى «كنيسة» بالمعنى الفيبري للكلمة. وبهذا، فإنّنا ربّما نكون، فضلاً عن أن مسائل المأسسة، والتطبيع والتحول نفسها، شاهدان على بزوغ أوّل فئة «رجال دين» بالمعنى الدقيق للكلمة في المجال السنّي.



المصـادر والمراجـع

مصادر باللغة العربيّة

أبا حسين (عليّ)، **لمحة من تاريخ مدينة الزبير**، الرياض، ٢٠٠٩.

أبحاث هيئة كبار العلماء، الرياض، ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٤.

ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، الرياض، ١٩٩٩

ابن آجروم، **الآجروميّة**، الرياض، ١٩٩٢.

ابن اسحاق (حنبل)، **محنة الإمام أحمد بن محمّد بن حنبل**، القاهرة، ١٩٨٧

ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، ١٩٦٥.

ابن الجوزي، **المنتظم في أخبار الملوك والأمم**، بيروت، ١٩٩٢.

ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، الرياض، ٢٠٠٢.

ابن الجوزي، **صفة الصّفوة**، حيدر آباد، ١٩٦٩.

ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد**، الرياض، ١٩٧٩.

ابن الجوزي، **مناقب عمر بن الخطاب**، بيروت، ١٩٨٥.

ابن الجوزي، **مناقب عمر بن عبدالعزيز**، الإسكندرية، ١٩٩٦.

ابن المقفّع، **رسالة في الصحابة، المؤلّفات الكاملة**، د.ت.

ابن باز (عبدالعزيز)، **مجموعة فتاوى ومقالات متنوّعة**، الرياض، ١٩٩٩.

ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، الرياض، ١٩٧١.

ابن بطّة، **الإبانة الصّغرى**، المدينة/ دمشق، ٢٠٠٢.

ابن تيمية، **اقتضاء الصّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، بيروت، ١٩٩٩.

ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، بيروت، ١٩٨٤.

ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، دمشق، ١٩٦٧.

ابن تيمية، **الخلافة والمُلك**، الزرقاء، ١٩٩٤.

ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة**، الرياض، ٢٠٠٣.

ابن تيمية، **السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة**، بيروت، ١٩٨٣.

ابن تيمية، **الصّارم المسلول على شاتم الرسول**، الدّمام، ١٩٩٧.

ابن تيمية، **تفسير سورة الإخلاص**، القاهرة، ١٩٠٥.

ابن تيمية، **درء التعارض بين العقل والنقل**، بيروت، ١٩٩٧.

ابن تيمية، **عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية**، القاهرة، ١٩٣٩.

ابن تيمية، **قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله وولاة الأمور**، الرياض، ١٩٩٧.

ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، القاهرة، ١٩٨٤.

ابن تيمية، **منهاج السنّة**، الرياض، ١٩٨٦.

ابن تيمية، **نقض المنطق**، القاهرة، ١٩٥١.

ابن حماد (أبو نُعيم)، **كتاب الفتن**، دمشق، ١٩٩٣.

ابن حمدان (سليمان)، **تراجم متأخّري الحنابلة**، الدمام، ٢٠٠٠.

ابن حُميد، **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**، بيروت، ١٩٩٦.

ابن حنبل (أبو عبدالله أحمد) **المُسند**، بيروت، ١٩٩٣.

ابن حنبل (أبو عبدالله أحمد)، **كتاب الورع**، القاهرة، ١٩٢٢.

ابن حنبل (عبدالله بن أحمد)، **كتاب السّنّة**، القاهرة، د.ت.

ابن خُزيمة، **كتاب التوحيد**، القاهرة، ١٩٨٣

ابن خلدون، **المقدّمة**، بيروت، ١٩٩٣.

ابن دهيش (عبداللطيف)، **التعليم الحكومي المنظّم في عهد الملك عبدالعزيز: نشأته وتطوّره**، مكّة، ١٩٨٧.

ابن رجب الحنبلي، **ذيل طبقات الحنابلة**، دمشق، ١٩٥١.

ابن سحمان، **الضياء الشارق في ردّ شبهات الماذق المارق**، الرياض، ١٩٩٢.

ابن سحمان، **الهديّة السنيّة والتحفة الوهابيّة النجديّة**، القاهرة، ١٩٢٤.

ابن سحمان، **كشف غياهب الظلام عن جلاء الأفهام**، الرياض، (د.ت)

ابن سحمان، **الصواعق المرسلة الوهابيّة على الشبه الداحضة الشاميّة**، الرياض، د.ت..

ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، بيروت، ١٩٦٩.

ابن صنيتان (محمّد)، **النخب السعوديّة: دراسة في التحوّلات والإخفاقات**، بيروت، ٢٠٠٤.

ابن عبدالهادي (يوسف بن حسن)، **الجوهر المنضّد في طبقات متأخّري أصحاب أحمد**، القاهرة، ١٩٨٧.

ابن عبدالهادي (يوسف)، **بدء العلقة بلبس الخرقة**، مخطوط من مجموعة يهوذا بجامعة برنستون.

ابن عبدالوهاب (سليمان)، **الصواعق الإلهيّة في الرّد على الوهابيّة**، القاهرة، ١٩٨٧.

ابن عبدالوهّاب (محمّد)، **مؤلّفات الشيخ محمّد بن عبدالوهاب**، الرياض، ١٩٧٨.

ابن عقيل، **شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك**، بيروت، ١٩٩٧.

ابن عيسى (أحمد بن إبراهيم)، **الردّ على ما جاء في خلاصة الكلام من الطعن على الوهابيّة والافتراء**، نسخة من مخطوط بحوزة المؤلّف.

ابن عيسى (إبراهيم)، **عقد الدرر فيما وقع من الحوادث في القرن الثالث عشر وأوّل القرن الرابع عشر**، الرياض، ١٩٦٦.

ابن غنّام (حسين) **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام**، ١٩٤٩.

ابن قاسم (عبدالرحمن)، **الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة**، الرياض، ٢٠٠٤.

ابن قُدامة، **كتاب التوّابين**، دمشق، ١٩٦١.

ابن قيّم الجوزيّة، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، بيروت، ١٩٧٣.

ابن قيّم الجوزيّة، **الطرق الحُكميّة في السياسة الشرعيّة**، القاهرة، د.م.

ابن قيم الجوزيّة، **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية**، بيروت، ١٩٩٣.

ابن قيّم الجوزيّة، **زاد المعاد في سيرة خير العباد**، بيروت، ١٩٨٦.

ابن قيّم الجوزيّة، **مدارج السالكين**، بيروت، ١٩٧٣.

ابن كثير، **البداية والنهاية**، القاهرة، ٢٠٠٢.
ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، ٢٠٠٠.
ابن ماجه، **السنن**، القاهرة، ١٩٩٨.
ابن مالك، **الألفيّة في النحو والصرف**، بيروت، ٢٠٠٣.
ابن هذلول (سعود) **تاريخ ملوك آل سعود**، الرياض، ١٩٦٠.
ابن هشام (جمال الدين محمّد بن يوسف)، **شرح قطر الندى وبلّ الصدى**، بيروت، ١٩٩٨.
ابن هشام، **السيرة النبويّة**، الرياض، ١٩٩٩.
أبو أسعد (محمّد)، **السعوديّة والإخوان المسلمون**، القاهرة، ١٩٩٥.
أبو حاكمة (أحمد)، **لمع الشهاب في سيرة الشيخ محمّد بن عبدالوهاب**، بيروت، ١٩٦٧.
أبو داود، **السّنن**، بيروت، ١٩٨٨.
أبو ذرّ، **ثورة في رحاب مكّة**، بيروت، ١٩٨٠.
أبو زيد (بكر)، **علماء الحنابلة من الإمام أحمد المتوفّى سنة ٢٤١ إلى وفيّة عام ١٤٢٠**، الرياض، ٢٠٠١.
أبو زيد(بكر)، **المجموعة العلميّة**، الرياض، ١٩٩٦.
أبو زيد(بكر)، **تصنيف الناس بين الظنّ واليقين**، الرياض، ١٩٩٤.
أبو زيد(بكر)، **حراسة الفضيلة**، القاهرة، ٢٠٠٦.
أبو كليلة (هادية)، **التعليم العالي في المملكة العربيّة السعوديّة**، الإسكندرية، ٢٠٠١.
أحمد (رفعت سيّد)، **رسائل جُهيمان العُتيبي: قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكّة**، القاهرة، ٢٠٠٤.
أشهر العلماء والمتخصّصين في الشريعة الإسلامية في المملكة العربيّة السعوديّة، الرياض، د.ت.
آل الشيخ (عبدالرحمن بن حسن)، **المقامات**، الرياض، ٢٠٠٥.
آل الشيخ (عبداللطيف بن عبدالرحمن)، **مصباح الظلام في الردّ على من كذب على الشيخ الإمام**، الرياض، د.ت.
آل الشيخ (عبدالرحمن بن حسن)، **مشاهير علماء نجد**، الرياض، ١٩٧٢.

آل الشيخ (عبدالعزيز)، **لمحات عن التعليم وبداياته في المملكة العربيّة السعوديّة**، الرياض، ١٩٩٢.

آل الشيخ (عبداللطيف بن حسن)، **عيون الرسائل والأجوبة على الرسائل**، الرياض، د.ت.

آل الشيخ (محمّد بن إبراهيم)، **فتاوى ورسائل**، مكّة المكرّمة، ١٩٧٨.

آل الشيخ(عبدالرحمن بن حسن)، **دعوة الشيخ ومناصروه**، القاهرة، ١٩٦٤.

آل بسام (عبدالله بن عبدالرحمن)، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، الرياض، ١٩٩٧.

آل عبدالمحسن (إبراهيم بن عبيد)، **تذكرة أولي النُّهَى والعرفان بأيّام الواحد الديّان وذكر حوادث الزمان**، الرياض، د.ت.

الألوسي، **تاريخ نجد**، القاهرة، ١٩٢٤.

أمين (أحمد)، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، بيروت، د.ت.

البخاري، **الصحيح**، دمشق، ١٩٩٤.

البربهاري، **شرح السنّة**، الرياض، ١٩٩٨.

البغدادي (إبراهيم)، **عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد**، بغداد، د.ت.

بغدادي (عبدالله)، **الانطلاقة التعليمية في المملكة العربية السعوديّة**، جدّة، ١٩٤٨.

البهوتي، **الروض المربع على شرح زاد المستقنع**، الرياض،١٩٨٨.

البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، الرياض، ٢٠٠٠.

البهوتي، **كشّاف القناع عن متن الإقناع**، الرياض، ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٨.

التركي (عبدالله)، **أصول مذهب الإمام أحمد: دراسة أصوليّة مقارنة**، بيروت، ١٩٩٨.

الترمذي، **السنن**، بيروت، ١٩٩٦

التويجري (حمّود)، **القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ**، الرياض، ١٩٩٧.

الجاسر (حمد)، **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية**، الرياض، ١٩٧٧.

جامعة الإمام محمّد بن سعود، **الكتاب السنوي لعام ١٣٩٤**، الرياض، ١٩٧٥.

الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، القاهرة، ١٩٩٩.

الجزولي، **دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبيّ المختار**، بيروت، ٢٠٠٠.

جمعة (محمّد كمال)، **انتشار دعوة الشيخ محمّد بن عبدالوهاب خارج الجزيرة العربية**، الرياض، ١٩٧٧.

الجُهيمي (ناصر)، **الملك عبدالعزيز في الصحافة العربية**، الرياض، ١٩٩٩.

الجيلاني (عبدالقادر)، **الغُنية لطالبي طريق الحق**، بيروت ١٩٩٦.

حجلاوي (نور الدين)، **تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي ١٩٥٢ ـ ١٩٧١**، بيروت، ٢٠٠٣.

الحربي (عُبيد)، **دور العلماء والدعاة في عمليّة ردع الغزاة**، الرياض، ١٩٩٣.

الحركة الإسلامية للإصلاح، **القضيّة السعوديّة بين السائل والمجيب**، د.م، د.ت.

الحزيمي (ناصر)، **أيّام مع جُهيمان**، د.م، د.ت.

الحصين (سعد)، **تصوّر إسلامي للتعليم الثانوي**، مكّة المكرّمة، ١٩٨٣.

الحصين (محمّد)، **الفتاوى الشرعيّة في القضايا العصريّة** (جمع)، الرياض، ٢٠٠٤.

الحصين (محمّد)، **تذكير العباد بفتاوى أهل العلم في الجهاد** (جمع)، الرياض، ٢٠٠٦.

الحُقيل (حمد)، عبدالعزيز **في التاريخ**، بيروت، ١٩٦٨.

حمزة (فؤاد)، **البلاد العربية السعودية**، الرياض، ١٩٦٨.

حمزة (فؤاد)، **قلب الجزيرة العربية**، الرياض، ١٩٦٨.

الحوالي (سفر)، كشف الغُمّة عن علماء الأمّة، لندن، ١٩٩١.

خاشقجي (جمال)، **علاقات حرجة: السعودية بعد ١١ سبتمبر**، بيروت، ٢٠٠٢.

الخلّال، **المُسند من مسائل أبي عبدالله أحمد بن حنبل**، ص٢١ ـ ٢٥، دكّا، ١٩٧٥.

الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، القاهرة، ١٩٣٠.

الدارمي (عبدالله بن عبدالرحمن)، **السّنن**، الرياض، ٢٠٠٠.

الداود (عبدالعزيز)، **عن الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله.. سيرة عالم ومسيرة إمام**، الرياض، ٢٠٠٤.

الدبّاغ (مصطفى)، **الجزيرة العربية**، بيروت، ١٩٦٥.

دحلان (أحمد بن زيني)، **خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام**، القاهرة، ١٨٨٧.

الدويّش (أحمد)، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية للبحوث والإفتاء** (جمع)، الرياض، ٢٠٠٥.

الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، بيروت، ١٩٩٦.

الرشيد (ضاري)، **نُبذة تاريخيّة عن نجد**، الرياض، ١٩٦٦.

رضا (محمّد رشيد)، «الوهابية ودعوة المنار إلى مذهب السلف»، **المنار**، المجلد ٢٨، ١٩٢٧، ص ٣ _ ٥.

رضا (محمّد رشيد)، «الوهابيّة والعقيدة الدينية للنجديين»، **المنار**، المجلّد ٢٧، ١٩٢٦، ص ٢٧٥ _ ٢٧٨.

رضا (محمّد رشيد)، «رسائل السنة و الشيعة»، **المنار**، المجلد ٢٩، ١٩٢٨، ص ٦٨٣.

رضا (محمّد رشيد)، **الوهابيّون والحجاز**، القاهرة، ١٩٢٥ _ ٢٦.

الرفاعي (محمّد)، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصّة الحوالي والعودة**، د.م، ١٩٩٥.

رؤوف(عماد عبدالسلام)، **العراق في وثائق محمّد عليّ**، بغداد، ١٩٩٩.

الريحاني (أمين)، **ملوك العرب**، بيروت، ١٩٨٧.

الريحاني (أمين)، **نجد وملحقاتها**، بيروت والرياض، ١٩٨١.

الزامل (صلاح)، عبدالله بن حُميد **في عيون محبّيه وتلامذته وبعض رسائله وآثاره العلميّة** (جمع)، الرياض، ٢٠٠٨.

الزّركلي (خير الدين)، **الأعلام**، بيروت، ١٩٨٠.

الزّركلي (خير الدين)، **الوجيز في سيرة الملك عبدالعزيز**، بيروت، ١٩٩٩.

الزّركلي (خير الدين)، **شبه الجزيرة في عهد الملك عبدالعزيز**، بيروت، ١٩٩٧.

زهران (سيّد)، **ملوك وأمراء.الدولة والدين في السعودية**، القاهرة، د.ت.

السبيّل (محمّد)، «حكم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد»، **مجلّة المجمع الفقهي**، العدد ٥، صص ٢٠٥ ـ ٢٢٢.

سعيد (أمين)، **تاريخ الدولة السعودية**، بيروت / الرياض، ١٩٧٢.

سعيد (أمين)، **فيصل العظيم**، بيروت، ١٩٦٥.

السعيد (ناصر)، **تاريخ آل سعود**، د.م، د.ت.

السقّاف (حسن)، **السلفيّة الوهابيّة: أفكارها الأساسيّة وجذورها التاريخيّة**، بيروت، ٢٠٠٥.

السليمان (محمّد)، «أثر الدعوة السلفية في العالم الإسلامي»، **مجلّة كلية العلوم الاجتماعيّة**، العدد ١، ١٩٧٧، صص ٤٤٩ ـ ٤٩١.

سيف (محمود محمّد)، **جغرافيّة المملكة العربيّة السعوديّة**، المدينة، ٢٠٠٦.

السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، بيروت، د.ت.

شاميّة (جبران)، **آل سعود ماضيهم ومستقبلهم**، د.م، ١٩٨٩.

الشثري (محمّد)، **إتحاف اللبيب في سيرة الشيخ عبدالعزيز أبو حبيب**، الرياض، ١٩٩٠.

صالح (عبدالرحمن)، **المنهاج الدراسي**، الرياض، ١٩٨٦.

الطاهر (أحمد محمّد)، **جماعة أنصار السنّة المحمّديّة (جمع)**، المنصورة، ٢٠٠٤.

الطبري، **تاريخ الأمم والرُّسل**، القاهرة، ١٩٦٧.

الطّحاوي (عبدالحكيم)، **الملك فيصل والعلاقات الخارجيّة السعوديّة**، القاهرة، ٢٠٠٢.

الطحاوي، **متن العقيدة الطحاويّة**، بيروت، ١٩٩٥.

الظاهري (أبو عبدالرحمن)، «دنيا الوثائق»، **مجلّة الدرعيّة**، العدد ٢، ١٩٩٨، ص ٢٦٤ ـ ٣٢٦.

العامر(عبداللطيف)، **الحركة الإسلاميّة في الجزيرة العربيّة**، د.م،١٩٨٧.

عبد الجبار (عبدالله)، **التيّارات الأدبيّة الحديثة في قلب الجزيرة العربيّة**، القاهرة، ١٩٥٩.

عبد الجبار (عمر)، **سير وتراجم بعض علمائنا في القرن الرابع عشر**، جدّة، ١٩٨٢.

عبدالرحيم (عبدالرحمن)، **محمّد علي وشبه الجزيرة العربية**، القاهرة، ١٩٨١.

عبدالله (أنور)، **العلماء والعرش**، باريس، ٢٠٠٤.

العبدة (محمّد)، **تأمّلات في الفكر والدّعوة**، عمّان، ٢٠٠٠.

العبدة (محمّد)، **خواطر في الدعوة**، لندن/ الرياض، ١٩٩٧.

العُثيمين (محمّد بن صالح)، **الصحوة الإسلاميّة: ضوابط وتوجيهات**، الرياض، ٢٠٠٣.

العُثيمين (محمّد بن صالح)، **كتاب العلم**، الرياض ٢٠٠٢.

العُثيمين (محمّد بن صالح)، **مجموع فتاوى ورسائل**، الرياض، ١٩٩٣.

العجلاني (محمّد)، **الرسائل المتبادلة بين جمال الدين القاسمي ومحمود شكري الألوسي**، بيروت، ٢٠٠١.

العجلاني (محمّد)، **تاريخ البلاد العربية السعوديّة**، بيروت، د.ت.

العرفج (عبدالإله)، **المذاهب الأربعة في الأحساء**، د.م، ٢٠٠٤، ٢٣ صفحة.

عزّي (سليمان)، **تاريخ**، إسطنبول، ١٧٨٤.

العقّاد (صلاح)، **جزيرة العرب في العصر الحديث**، القاهرة، ١٩٦٩.

العقل (ناصر)، **العلماء هم الدّعاة**، الرياض، ١٩٩٢.

العقيل (عبدالله)، **من أعلام الحركة والدّعوة الإسلاميّة المعاصرة**، الكويت، ٢٠٠١.

العكري (عبدالنبي)، **التنظيمات اليساريّة في الخليج العربي**، بيروت، ٢٠٠٣.

العليّ (إبراهيم محمّد)، **محمّد ناصر الدين الألباني: محدّث العصر ونصير السنّة**، دمشق، ٢٠٠١.

عليّ (أحمد)، **آل سعود**، بيروت، ١٩٩٣.

عليّ (أحمد)، **ذكريات**، الطائف، ١٩٧٧.

العمر (ناصر)، **لحوم العلماء مسمومة**، الرياض، ١٩٩١.

العمرو (علي)، **لمحات عن تعليم البنات في المملكة بين الماضي والحاضر**، عُنيزة، ١٩٨٥.

العودة (سلمان)، **من يملك حقّ الاجتهاد**، الرياض، ٢٠٠٣.

العودة (سلمان)، **نحو فقه الحوار**، الرياض، ٢٠٠٣.

الغامدي (سعيد فالح)، **البناء القبلي والتحضّر في المملكة السعودية**، الإسكندرية، ١٩٩٠.

الفاخري (محمّد بن عمر)، **الأخبار النجديّة**، الرياض، د.ت.

الفرّاء (أبو يعلى)، **الأحكام السلطانيّة**، بيروت، ٢٠٠٠.

الفُريح (أحمد بن عبدالله)، **الشيخ ابن باز ومواقفه الثابتة**، الكويت، ٢٠٠٠.

الفقّي (محمّد حامد)، **أثر الدعوة الوهابيّة في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها**، القاهرة، ١٩٣٥.

الفُهيد (عبدالعزيز)، **محنة القضاء السعودي: توثيق أسباب استقالة أمير مكّة وسجن وكيله**، لندن، ٢٠٠٢.

الفوزان (صالح)، **شرح رسالة الدلائل في حكم موالاة أهل الإشراك**، الرياض، ٢٠٠٧.

القاسمي(عبدالله)، **الثورة الوهابيّة**، القاهرة، ١٩٣٦.

القاضي، **روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين**، الرياض، ١٩٨٩.

القاوقجي (فوزي)، **مذكّرات فوزي القاوقجي**، بيروت، ١٩٧٥.

القرني (عائض)، **الحداثة في نظام الإسلام**، جدّة، ٢٠٠٢.

القزّاز (حسن عبدالحيّ)، **أهل الحجاز بعبقهم التاريخي**، جدّة، ١٩٩٤.

الكاتب (أحمد)، **الفكر السياسي الوهابي**، د.م، ٢٠٠٤.

كامل (عمر)، **المتطرّفون خوارج العصر**، بيروت، ٢٠٠٢.

كتاب الإحصاء لعام ١٣٨٦، الرياض، ١٩٦٧.

الكرمي، **دليل الطالب لنيل المطالب**، دمشق، ١٩٦١.

كشك (محمّد جلال)، **السعوديّون والحلّ الإسلامي**، ويست هانوفر وبليمتون، ١٩٨١.

المارك (فهد)، **التطوّر الفكري في الجزيرة العربية**، دمشق، ١٩٦٢.

المارك (فهد)، **من شيم الملك عبدالعزيز**، الرياض، ١٩٨٠.

المجذوب (محمّد)، **علماء ومفكّرون عرفتهم**، القاهرة، ١٩٨٦.

المجذوب (محمّد)، **مع المجاهدين والمهاجرين في باكستان**، المدينة، ١٩٨٤.

مجموعة التوحيد النجديّة، الرياض، ١٩٩٩.

مجموعة الرسائل والمسائل النجديّة، القاهرة، ١٩٢٨.

مجموعة رسائل وفتاوى في مسائل مهمّة تمسّ إليها حاجة العصر لعلماء نجد الأعلام، القاهرة، ١٩٢٨.

محظوظ (محمّد)، **الحوار والوحدة الوطنيّة في المملكة العربية السعودية**، لندن، ٢٠٠٤.

محمّد(محمّد عبدالجواد)، **التطوّر التشريعي في المملكة العربيّة السعوديّة**، الإسكندريّة، ١٩٧٧.

المدني (عبدالحكيم)، **دور العربية السعودية في خدمة الإسلام**.

المدني (عبدالحكيم)، **فرقة الإخوان الإسلامية بنجد**، القاهرة، ١٩٥٥.

المديرس (فلاح عبدالله)، **البعثيّون في الخليج والجزيرة العربية**، الكويت، ٢٠٠٢.

مذكّرة النصيحة، د.م، ١٩٩٢.

المرّي (عصام عبدالمنعم)، **القول المفيد في حكم الأناشيد**، عجمان، ٢٠٠٠.

المسعري (محمّد)، **الأدلّة القطعيّة على عدم شرعيّة الدولة السعودية**، لندن، ١٩٩٧، متوفّر على الرابط التالي <www.alhramain.com> .

المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، ١٩٨٩

مسكويه، **تجارب الأمم**، القاهرة، ١٩١٤.

مسلم، **الصّحيح**، القاهرة، ١٩٨٣.

مقبول (أحمد صلاح الدين)، **أثر دعوة شيخ الإسلام ابن تيميّة في الحركة الإسلامية المعاصرة**، نيودلهي، ١٩٩٢.

المقدسي (أبو محمّد)، **الكواشف الجليّة في كُفر الدولة السعوديّة**، د.ت، موجود على الرابط: <www.almaqdese.net> .

المقدسي (محمّد بن أحمد)، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن، ١٩٠٦.

المميّز (أمين)، **المملكة العربية السعودية كما عرفتها**، بغداد، ١٩٦٦.

المنتدى الإسلامي، **المدارس القرآنيّة، وقفة تربويّة وإداريّة**، لندن/ الرياض، ١٩٩٧.

المنجّد (صلاح الدين)، **فيصل بن عبدالعزيز**، بيروت، ١٩٧٢.

المنقور (أحمد بن محمّد) **تاريخ الشيخ أحمد بن محمّد المنقور**، الرياض، ١٩٩٩.

المنقور (أحمد بن محمّد)، **الفواكه العديدة في المسائل المفيدة**، دمشق، ١٩٦٣.

موسوعة أخبار العلماء والمتخصّصين في الشريعة الإسلامية في المملكة العربيّة السعوديّة.

مؤلّف مجهول، **العيون والحقائق**، دمشق، ١٩٧٣.

مؤلّف مجهول، **كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمّد بن عبدالوهاب**، الرياض، ١٩٨٣.

مؤلّف مجهول، **لمع الشهاب في سيرة محمّد بن عبدالوهاب**، الرياض، د.ت.

الميلاد (زكي)، **تجديد التفكير الديني في مسائل المرأة**، بيروت، ٢٠٠١.

الميلاد (زكي)، **من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**، بيروت، ٢٠٠٤.

الناصري، **الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى**، الدار البيضاء، ١٩٩٧.

نحو أداء متميّز لحلقات القرآن الكريم، لندن/ الرياض، ٢٠٠٢.

النسائي، **السُّنن**، بيروت، ١٩٩٧.

نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الرياض، ٢٠٠٠.

النملة (علي)، **الجهاد والمجاهدون في أفغانستان: وقفة تقييم**، الرياض، ١٩٩٤.

هرّاس (محمّد خليل)، **الحركة الوهابيّة**، بيروت، د.ت.

الوادعي (مُقبل)، **مشاهداتي في المملكة العربيّة السعوديّة**، صنعاء، ٢٠٠٥.

الورداني (صالح)، ابن **باز فقيه آل سعود**، القاهرة، ١٩٩٨.

وهبه (حافظ)، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، القاهرة ١٩٥٦ والقاهرة ١٩٦١ (بالنسبة إلى الجزء الخاص بإنشاء هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).
وهبه (حافظ)، **خمسون عامًا في جزيرة العرب**، القاهرة، ٢٠٠١.
وهيب (طالب محمّد)، **مملكة الحجاز ١٩١٦ ـ ١٩٢٥: دراسة الأوضاع السياسيّة**، البصرة، ١٩٨٢.
اليافعي، **روض الرياحين في حكايات الصالحين**، بيروت، ٢٠٠٠.

مصادر باللغات الأوروبيّة

Armstrong, H.C., *Lord of Arabia Ibn Saud. The Intimate Study of a King*, Riyad, 2005.

Burckhardt, John Lewis, *Notes on the Bedouins and Wah*bys: collected during his travels in the East, Londres, 1831.

Coran, traduction de Muhammad Hamidullah, Médine, 1990.

Corancez, Louis de, *Histoire des wahabis: depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809*, Paris, 2008.

Harrison, Paul, « Al Riyadh, the Capital of Nejd », *Moslem World*, vol. 8, 1918, p. 412-419. .

Huber, Charles, *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris, 1891.

Laoust, Henri, *La Profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958.

Musil, Alois, *Northern Negd: A Topographical Itinerary*, New York, 1928.

Niebuhr, M. Carsten, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie et en d'autres pays de l'Orient*, Genève, 1780.

Palgrave, William G., *Une année de voyage dans l'Arabie centrale (1862-1863)*, Paris, 1866.

Pelly, Lewis, *Report on à Journey to Riyadh in Central Arabia*, Bombay, 1866.

Philby, Harry, *The Heart of Arabia*, Londres, 1922.

Rashîd, Ibrâhîm (al-), *Saudi Arabia Enters the World, Secret U.S. Documents on the Emergence of the Kingdom of Saudi Arabia as a World Power, 1936-1949*, Salisbury, NC, 1980.

Raymond, Jean, *L'Origine des Wahabys: sur la naissance de leur puissance et sur l'influence dont ils jouissent comme nation*, Le Caire, 1925.

Rousseau, Jean-Baptiste, *Mémoire sur les Wahabis, les Nosaïris et les Ismaëlis*, Paris, 1818.

Sadleir, George, *Diary of a Journey Across Arabia*, Bombay, Education Society's Press, 1866.

Wallin, Georges, *Travels in Arabia*, Cambridge, 1979.

١ ـ الصحافة ومواقع الإنترنت

الحياة
الرياض
الشرق الأوسط
عكاظ
القدس العربي
المجلّة
المدينة
الندوة
الوطن
اليوم

Arab News
Le Figaro
Le Monde
Libération
Saudi Gazette
The Economist
The New York Times
Washington Post

المجلات والدوريات:

الأزهر
الإسلام اليوم
البحوث الإسلاميّة
التضامن الإسلامي
الثورة الإسلاميّة
الجزيرة العربيّة
الحجاز
الحرس الوطني
الدعوة
راية الإسلام
الرسالة
رسالة المعاهد العلميّة
شؤون سعوديّة
صوت الجهاد
العدل
مجلّة الجامعة الإسلاميّة
المنهل
أمّ القرى
الناصريّة
اليمامة

مواقع الإنترنت:

al-madina.com

www.elaph.com

www.alquds.co.uk

www.alhayat.com

www.aawsat.com

www.arabnews.com

www.alriyadh.com.sa

www.alwatan.com.sa

www.al-jazirah.com

www.alyaum.com

www.okaz.com.sa

www.aljazeera.net

www.alarabiya.net

www.islamonline.net

www.rasid.net

www.aljazeera.net

www.almajdtv.netal-islam.com

www.qurancomplex.org

www.binbaz.org.sa

www.shankeety.com

www.ibn-jebreen.com

www.fatawaweb.com

www.hesbah.com

www.uqu.edu.sa

www.imamu.edu.sa

www.iu.edu.sa

www.moe.gov.sa

www.tawayah.com

www.mosabaqatul-quran.org.sa

www.ibnothaimeen.com

www.saudiradio.net/radio-quran.php?id = 1

www.islamacademy.net/arabic/index.asp

www.alfuzan.net

www.alifta.com

www.themwl.net

www.asskeenh.com

www.aloqla.com.

www.ahlalhdeeth.com

www.elsonna.com

www.islamgold.com

www.moj.gov.sa

www.abuhabib.com

www.wamy.org

www.moj.gov.sa

www.saaid.net

www.islamway.com

www.islamweb.net

www.almeshkat.net

www.islamspirit.com

www.islamacademy.net

www.quran.tv

www.saudiaffairs.net

www.gulfissues.net

www.alhejazi.net

www.islahi.co.uk

alwatan4all.netfirms.com

www.saudihr.org

www.cdlr.netou www.22lajnah22.co.uk

www.tajdeed.org.uk

www.alhramain.co.uk

٢ ـ أعمال معاصرة

أ ـ باللغة العربيّة

إبراهيم (عبدالعزيز)، **نجديّون وراء الحدود: العُقيلات ودورهم في علاقات نجد العسكريّة**، بيروت، ١٩٩١.

البسّام (أحمد)، **الحياة العلميّة في نجد في القرنين الحادي عشر والثاني عشر**، الرياض، ٢٠٠٥.

الببلاوي (حازم)، «الدولة الرّيعية في العالم العربي»، إشراف غسّان سلامة، **الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، بيروت، ١٩٨٩.

البكّاي (لطيفة)، **حركة الخوارج: نشأتها وتطوّرها إلى نهاية العصر الأموي**، بيروت، ٢٠٠١.

بوعجيلة الوريمي (ناجية)، **الإسلام الخارجي**، بيروت، ٢٠٠٦.

جماعي، **تديّن السعوديّين**، الرياض، ٢٠٠٩.

الجندي (مجاهد توفيق)، «هيئة كبار العلماء، صفحة مطويّة من تاريخ الأزهر»، **الأزهر**، م ١١، السنة ٥٥، ١٩٨٣، ص ١٦٢١ ـ ١٦٣٣.

الجُهني (عويضة)، «دور علماء أشيقر في انتشار الحركة العلميّة في نجد وظهور الدولة الإصلاحيّة السلفيّة في العارض»، **مجلّة العصور**، م ٨، العدد ٢، ١٩٩٣، ص ٣٩٧ ـ ٤٢٩.

الحُميدان (عبداللطيف)، «التاريخ السياسي لإمارة الجبور في نجد وشرق الجزيرة العربيّة»، **مجلّة كلّية الآداب، جامعة البصرة**، العدد ١٦، ص ٣١ ـ ١٠٩.

الحُميدان (عبداللطيف)، «إمارة العصفوريّين ودورها السياسي في تاريخ شرق الجزيرة العربيّة»، **مجلّة كلّية الآداب، جامعة البصرة**، العدد ١٥، ص ٦٩ ـ ١٤٠.

خزعل (حسين)، **حياة الشيخ محمّد بن عبدالوهّاب**، بيروت، ١٩٨٦.

الدُّبيّب (أحمد محمّد)، «حركة إحياء التراث قبل توحيد الجزيرة»، **الدارة**، العدد ١، ١٩٧٥، ص ٤٢ ـ ٦١.

الزيدي (مفيد)، **التيارات الفكرية في الخليج العربي ١٩٣٨ ـ ١٩٧١**، بيروت، ٢٠٠٠.

سلامة (غسّان)، **السياسة الخارجيّة للمملكة العربيّة السعوديّة منذ ١٩٤٥**، بيروت، ١٩٨٠.

السُّويداء (عبدالرحمن بن زيد)، **الألف سنة الغامضة من تاريخ نجد**، الرياض، ١٩٨٨.

شيخ أمين (بكري)، **الحركة الأدبيّة في المملكة العربيّة السعوديّة**، بيروت، ٢٠٠٥.

الصعيدي (عبدالمتعال)، «رأي في الشرط الرابع في عضو هيئة كبار العلماء»، **الرسالة**، العدد ٦٣٥، ص ٢ ـ ٣.

عبدالباقي (محمّد فؤاد)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت، د.ت.

عبدالجوّاد (محمّد)، **التطوّر التشريعي في المملكة العربيّة السعوديّة**، القاهرة، ١٩٧٧.

عبدالفضيل (محمود)، **التشكيلات الاجتماعيّة والتكوينات الطبقيّة في الوطن العربي: دراسة تحليليّة لأهمّ التطوّرات والاتّجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥**، بيروت، ١٩٨٩.

العُثيمين(عبدالله)، **نشأة إمارة الرشيد**، الرياض، ١٩٩١.

العسيلان (عبدالله)، «عناية الملك عبدالعزيز بالكتب اطّلاعًا ونشرًا»، **الدعوة في عهد الملك عبدالعزيز**، متوفّر على الرابط التالي: <http://www.al-islam.com/arb/NawaInfo.asp?f=nadwa.htm>.

العمري (صالح السليمان)، **علماء آل سليم وتلاميذهم وعلماء القصيم**، الرياض، ١٩٨٥.

عيدروس (محمّد حسن)، «اتّفاقية دارين بين ابن سعود وبريطانيا: دراسة وثائقيّة»، **مجلّة جامعة دمشق**، العدد ١ ـ ٢، ٢٠٠٥، ص ٩٣ ـ ١٢٤.

العيسى (ميّ)، **الحياة العلمية في نجد منذ قيام الشيخ محمّد بن عبدالوهاب حتى سقوط الدولة السعودية الأولى**، الرياض، ١٩٩٦.

كشك (محمّد جلال)، السعوديّون والحلّ الإسلامي، ويست هانوفر، ١٩٨٢.

اللّجنة العليا للاحتفال بالعيد الألفي للأزهر، **مجمع البحوث الإسلاميّة تاريخه وتطوّره**، القاهرة، ١٩٨٣.

المبارك (عبدالعزيز)، «الوثائق الشخصيّة»، **مجلّة العرب**، العدد ١، ١٩٦٧، ص ٥١ ـ ٥٩.

المطعني (عبدالعظيم)، «مجمع البحوث الإسلاميّة والمهامّ المنوطة به»، **مجلّة الدعوة**، العدد ١٣، صص ٣٦ ـ ٣٧.

منصور (محمّد)، **المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢)**، الدار البيضاء، ٢٠٠٦.

المودودي (مسعود)، **محمّد بن عبدالوهاب: مصلح مظلوم ومفترى عليه**، ترجمه من الأرديّة: عبدالعليم البسطاوي، الرياض، ٢٠٠٠.

النقيب (خلدون)، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربيّة**، بيروت، ١٩٨٧.

الوهبي (عبدالكريم)، **بنو خالد وعلاقتهم بنجد (١٦٦٩ ـ ١٧٩٤)**، الرياض، ١٩٨٩.

ب ـ باللغات الأوروبيّة

Aarts, Paul, Nonneman, Gerd (dir.), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Relations*, Londres, 2005.

Abir, Mordechai, *Saudi Arabia and the Oil Era: Regime and Elites; Conflict and Collaboration*, Londres, 1988.

Abir, Mordechai, *Saudi Arabia: Government, Society and the Gulf Crisis*, Londres, 1993.

Albers, Henry H, *Saudi Arabia: Technocrats in a Traditionnal Society*, New York, 1989.

Almond, Gabriel, *Crisis, Choice, and Change: Historical Studies of Political Development*, Boston, 1973.

Anawati, Georges C., et Gardet, Louis, *Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, 1986.

Anderson, Lisa, «Absolutism and the Resilience of Monarchy in the Middle East», *PoliticalScience Quarterly*, no. 106, 1991, p. 1-15.

Anderson, Lisa, «The State in the Middle East and North Africa», *Comparative Politics*, no. 1, 1987, p. 1-18.

Arberry, Arthur John, *Le Soufisme*, Paris, 1952.

Area Handbook for Saudi Arabia, Washington, 1966.

Aron, Raymond, «Classe sociale, classe politique, classe dirigeante», *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, no. 2, 1960, p. 260-281.

Aron, Raymond, «Structure sociale et structure de l'élite», *Etudes sociologiques*, Paris, 1988, 111-142.

Assman, Jan, *Moïse l'*ègyptien. Un essai d'histoire de la mémoire, Paris, 2001.

Ayubi, Nazih N., *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, Londres, 1995.

Azami, Muhammad Mustafa, *Studies in Early Hadith Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*, Indianapolis, 1978.

Azami, Muhammad Mustafa, *Studies in Hadith Methodology and Literature: with a critical edition of some early texts*, Indianapolis, 1977.

Badi, Bertrand, Birnbaum, Pierre, *Sociologie de l'*ètat, Paris, 2004.

Badie, Bertrand, *Les deux Etats: pouvoir et Société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, 1997.

Balandier, Georges, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Paris, 1985.

Baldick, Julian, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, Londres, 1989.

Bayard, Jean-Pierre,*Le Feu*, Paris, 1958.

Beblawi, HazemetLuciani, Giacomo (dir.), *The Rentier State*, Peckenham, 1987.

Belaid, Sadok, «Role of Religious Institutions in Support of the State», Dawisha, Adeed (dir.), *Beyond Coercion: the Durability of the Arab State*, Londres, 1988, p. 147-163.

Beling, Willard A. (dir.), *King Faisal and the Modernization of Saudi Arabia*, Londres, 1980.

Benjamin, Jokisch, *Islamic Imperial Law. Harun-Al-Rashid's Codification Project*, Berlin, 2007.

Benveniste, èmile, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.

Berg, Herbert (dir.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leyde, 2003.

Bergen, Peter L., *Guerre Sainte, multinationale*, Paris, 2002.

Bergen, Peter L., *The Osama bin Laden I Know*, New York, 2006.

Berthelot, Jean Michel «Réflexions sur les théories de la scolarisation», *Revue française de sociologie*, no. 4, 1982, p. 585-604.

Berthelot, Katell, *Philanthrôpiajudaica. Le débat sur la 'misanthropie' des lois juives dans l'antiquité*, Leyde, 2003.

Birnbaum, Pierre, Barucq, Charles, Bellaïche, Michel, Marié, Alain, *La Classe dirigeante française. Dissociation, interpénétration, intégration,* Paris, 197.

Bligh, Alexander, «The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System

Bligh, Alexander, *From Prince to King: Royal Succession in the House of Saud in the Twentieth Century*, New York, 1984.

Blondel, Maurice, *Histoire et dogme: les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne,* La Chapelle-Montligeon, 1904.

Bonner, Michael, *Le Jihad. Origines, interprétations et combats*, Paris, 2004.

Boudon, Raymond, *L'Inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Paris, 1973.

Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron, *La Reproduction*. èléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, 1970.

Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers: les étudiants et la culture*, Paris, 1964.

Bourdieu, Pierre, «L'illusion biographique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 62-63, p. 69-72.

Bourdieu, Pierre, *La distinction*, p. 281.

Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, 2001.

Bourdieu, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, 1980.

Braud, Philippe, *L'*èmotion en politique: problèmes d'analyse, Paris, 1996.

Braud, Philippe, Penser l'ètat, Paris, 2004.

Braud, Philippe, *Petit traité des émotions, sentiments et passions politiques*, Paris, 2007.

Briquet, Jean-Louis, Sawicki, Frédéric (dir.), *Le Clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, 1998.

Bronson, Rachel, *Thicker than Oil: America's Uneasy Partnership with Saudi Arabia*, Oxford, 2006.

Buckley, R. P., «The Muhtasib», *Arabica*, t. 39, 1992, p. 59-117.

Burke, Jason, *Al-Qaeda: Casting a Shadow of Terror*, Londres, 2003.

Busino, Giovanni, èlites et bureaucratie. Une analyse critique des théories contemporaines, Genève, 1988.

Busino, Giovanni, èlites et élitisme, Paris, 1992.

Carré, Olivier, *L'Utopie islamique dans l'orient arabe*, Paris, 1991.

Carré, Olivier, Michaud, Gérard, *Les Frères musulmans:* ègypte et Syrie (1928-1982),Paris, 1983.

Carré, Olivier, *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Paris, 1984.

Champion, Daryl, *The Paradoxical Kingdom: Saudi Arabia and the Momentum of Reform*, Londres, 2003.

Chenu, M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950.

Collectif, *Tadayyun al-su'ûdiyyîn*, Riyad, 2009.

Commins, David, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman-* Syria, Oxford, 1990.

Commis, David, *The Wahhabi Mission*, Londres, 2006.

Cook, David, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse, 2005.

Cook, David, *Understanding Jihad*, Berkeley, 2005.

Cook, Michael «On the Origins of Wahhabism», *Journal of the Royal*

Asiatic Society, vol. 2, 1992, 191-202.

Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, 2001.

Cooperson, Michael, «IbnHanbal and Bishr al-Hâfî: A Case Study in Biographical Traditions», *StudiaIslamica*, no. 86, 1997, p. 71-101.

Cordersman, Anthony H., Obaid, Nawaf E., Al-Qaeda in Saudi Arabia: Asymetric Threats and Islamic Extremists, Washington, 2005.

Cordersman, Anthony H., Obaid, Nawaf E., *National security in Saudi Arabia: Threats, Responses, and Challenges*, Washington, 2005.

Cordersman, Anthony H., *Saudi Arabia enters the twenty-first century: the political, foreign policy, economic, and energy dimensions*, Westport, Conn, 2003.

Cordersman, Anthony H., *Saudi Arabia Enters the Twenty-first Century: the Military and International security dimensions*, Westport, Conn, 2003.

Cordersman, Anthony H., *Saudi Arabia: guarding the desert Kingdom*, Boulder, 1997.

Coulson, Noel, *A History of Islamic Law*, Edinbourg, 1960.

Crone, Patricia et Hinds, Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986.

Cruz Hernandez, Miguel, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Paris, 2005.

Dabashi, Hamid, *Authority in Islam: from the Rise of Muhammad to Establishment of the Umayyads*, New Brunswick, 1989.

Dahl, Robert A, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Londres, 1971.

Dallal, Ahmad, «The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850», *Journal of the American Oriental Society*, t. 113, no. 3, 1993, p. 341- 359.

Dazi-Heni, Fatiha, *Monarchies et sociétés d'Arabie: le temps de la confrontation*, Paris, 2006.

Décobert, Christian, «L'Autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam», *Archives des sciences sociales des religions*, no. 125, 2004, p. 23-44.

Décobert, Christian, *Le Mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paris, 1991.

Dekmejian, Hrair, «Saudi Arabia's Consultative Council», *Middle East Journal*, no. 2, 1998, p. 204-218.

Dekmejian, Hrair, «The Liberal Impulse in Saudi Arabia», *Middle East Journal*, no. 3, 2003, p. 400-413.

Dekmejian, Hrair, «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia», *Middle East Journal*, no. 4, 1994, p. 627-643.

Delong-Bas, Natana, *Wahhabi Islam: from Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford,New York, 2004.

Derenbourg, Joseph, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après le Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, Paris, 1867.

Djaït, Hichem, *La Grande discorde - Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, 1989.

Djaït, Hichem, *La Vie de Muhammad: la prédication prophétique à la Mecque*, Paris, 2008.

Douglas, Mary, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford, 2001.

Doumato, Eleanor A., «Gender, Monarchy and National Identity in Saudi Arabia», *BritishJournal of Middle Eastern Studies*, no. 1, 1992, p. 31-47.

Dov Goitein, Shelomo, «A turning point in the History of the Islamic State», *Islamic Culture*, no. 23, 1949, p. 120-35.

Dresch, Paul, Piscatori, James (dir.), *Monarchies and Nations: Globalization and Identity in the Arab States of the Gulf*, Londres, 2005.

Dubuisson, Daniel, «Le Roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions», *Annales ESC*, no. 33, 1978, p. 21-34.

Dumézil, Georges, *Mythe et épopée*, Paris, 1986.

Durkheim, èmile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, 1960.

Duru-Bellat, Marie, *L'Inflation scolaire. Les désillusions de la méritocratie*, Paris, 2006.

Dutton, Yasin, *Origins of Islamic Law: the Qurthe Muwattaand Madinan*, New York, 1999.

Easton, David, *Analyse du système politique*, Paris, 1974.

Eickelman, Dale, Piscatori, James P. (dir.), *Muslim Politics*, Princeton, 2004.

Eisenstadt, Samuel N., *TraditionalPatrimonialism and Modern Neo-Patrimonialism*, Beverly Hills, 1973

Encyclopaedia of the Qur'ân, Leyde, 2001-2006.

Encyclopédie de l'Islam, seconde édition, Leyde, 1960-2007.

Ende, Werner, «The Nakhâwila, a Shiite Community in Median past and Present», *Die Welt des Islams*, no. 3, 1997, p. 263-348.

Esposito, John L. (dir.), *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?*, Boulder, 1997.

Ess, Joseph van, *Une Lecture à rebours de l'histoire du mu*, Paris, 1984.

Ezra, Suleiman, *Les* èlites en France, Paris, 1979.

Ezra, Suleiman, *Les Hauts fonctionnaires et la politique*, Paris, 1976.

Fahad, Abdulaziz al-, «From Exclusivism to Accomodation: Doctrinal and LegalEvolution of Wahhabism», *New York University Law Review*, no. 2, 2004, p. 485-519.

Fahad, Abdulaziz al-, «The 'Imama vs, the 'Iqal: Hadari bedouin conflict and the formation of the Saudi State», Al-Rasheed, Madawi, Vitalis, Robert (dir.), *Counter-Narratives:History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, NewYork, 2004, p. 35-75.

Fandy, Mamoun, *Saudi Arabia and The Politics of Dissent*, Baginstoke, 1999.

Filiu, Jean-Pierre, *Les Neuf vie d'al-Qaida*, Paris, 2009.

Filiu, Jean-Pierre, *L'Apocalypse dans l'Islam*, Paris, 2008.

Filiu, Jean-Pierre, *Les Frontières du jihad*, Paris, 2006.

Floor, Willem, «The Office of Muhtasib in Iran», *Iranian Studies*, no. 1, 1985, p. 53-74.

Fons, Emmanuel, «propos des Mongols: une lettre d'Ibn Taymiyya au sultan al-Malik al-Nâsir Muhammad b. Qalâwûn», *Annales islamologiques*, no. 43, 2010, p. 31-73.

Foster, Benjamin R., «Agoranomos and Muhtasib», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, no. 2, 1970, p. 128-144.

Garcia-Arenal, Mercedes, *Messianism and Puritanical Reform.Mahdis of the Muslim West*, Leyde, 2006.

Gardet, Louis, *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, p. 24.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Le Pèlerinage à La Mekke: une étude d'histoire religieuse*, Paris, 1923.

Gaury, Gerald de, *Faisal, King of Saudi Arabia*, Londres, 1966.

Gause, Gregory, III, «The Persistence of Monarchy in the Arabian Peninsula: AComparative Analysis», KOSTINER, Joseph (dir.), *Middle East Monarchies: The Challengeof Modernity*, Boulder, 2000, p, 167-186.

Gause, Gregory, III, *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States*, New York, 1994.

Goldberg, Jacob, «The 1914 Saudi-Ottoman Treaty: Myth or Reality?», *Journal of Contemporary History*, 19, 1984, p. 289-314.

Goldziher, Ignace, «Du sens propre 'd'ombre de Dieu et de khalife de Dieu' pour désigner les chefs dans l'Islam», *Sur l'Islam. Origines de la théologie musulmane*, Paris, 2003, p. 279-287.

Goldziher, Ignace, ètudes sur la tradition islamique, Paris, 1952.

Habermas, Jürgen, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, 1993.

Habib, John S., *Ibn Sa'd's Warriors of Islam: the Ikhwan of Najd and their Role in theCreation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930*, Leyde, 1978.

Hallaq, Wael Ben., *The Origins and Evolutions of Islamic Law*, Cambridge, 2005.

Hamadi, Amor ben, «Autour du hadith relatif à la division de la communauté en plus de 70 sectes», *Cahiers de Tunisie*, no. 115-116, 1981, p. 287-358.

Hamdi, Sidqi, «The Pro-alid Policy of Ma», *Bulletin of the College of Arts and Science (Baghdad)*, no. 1, 1956, p. 96-105.

Hawting, Gerald, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Londres, 2000.

Haykel, Bernard, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*, Cambridge, 2003.

Hegghammer, Thomas et Lacroix, Stéphane, «Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited» *The International Journal of Middle East Studies*, no. 37, 2007, p. 103-122.

Hegghammer, Thommas «Violence politique en Arabie Saoudite: grandeur et décadence d'»Al-Qaida dans la péninsule arabique»», Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, 2008, p. 108.

Hegghammer, Thommas, *Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979*, Cambridge, 2010.

Helms, Christine Moss, *The Cohesion of Saudi Arabia*, Londres, 1981.

Herb, Michael, *All in the Family: Absolutism, Revolution and Democracy in the MiddleEastern Monarchies*, New York, 1999.

Hertog, Steffen,*Princes, Brokers, and Bureaucrats: Oil and the State in Saudi Arabia*, Ithaca, NY, 2010.

Hobsbawn, Eric et Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

Hoexter, Miriam, Eisenstadt, Shmuel N. et Levtzion, Nehemia (dir.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, 2002.

Holden, David et Johns, Richard, *La Maison Saoud*, Ramsay, Paris, 1982.

Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen* ôge, Paris, 2000.

Hudson, Michael, *Arab Politics: the Search for Legitimacy*, New Haven, 1977.

Hutington, Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, 2000.

Ibrâhîm, 'Abd al-'Azîz, *Najdiyyûnwarâ' al-hudûd: al-'uqaylâtwadawruhumfî 'alâqâtNajd al-'askariyya*, Beyrouth, 1991.

Ibrahim, Fouad, *The Shi'is of Saudi Arabia*, Londres, 2007.

Jomier, Jacques, *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque, XIII^{e}-XX^{e} siècles*, Le Caire, 1953.

Jones, Toby Craig, «Rebellion on the Saudi Periphery: Modernity, Marginalization, and theand theShi'a Uprising of 1979», *International Journal of Middle East Studies*, no. 2, 2006, p. 213-233.

Juhany, Uwaidah Al, *Najd Before the Salafi Reform: Social, Religious, and Political Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State*, Ithaca, 2002.

Juynboll, G.H.A., «Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled From Early Hadîth Literature», *Arabica*, 39, 1992, p. 287-314.

Juynboll, G.H.A., *Muslim tradition*, Cambridge 1983.

Kechichian, Joseph A, «Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhayman al-Utaybi's «Letters» to the Saudi People», *The Muslim World*, no. 1, 1990, p. 1-16.

Kechichian, Joseph, «Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhayman al-Utaybi's «Letters» to the Saudi People», *The Muslim World*, vol. 80, 1990, p. 1-16.

Kechichian, Joseph, «The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia», *International Journal of Middle East Studies*, no. 1, p. 53-71.

Kennedy, Hugh, *The Early 'Abbassid Caliphate: A Political History*, Londres, 1981.

Kepel, Gilles, «Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Egypte», *Revue Française de Science Politique*, no. 3, 1985, p. 424-445.

Kepel, Gilles, *Fitna: guerre au cœur de l'islam*, Paris, 2004.

Kepel, Gilles, *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, 2003.

Kepel, Gilles, *Le Prophète et le Pharaon*, Paris, 1993.

Kepel, Gilles, Milelli, Jean-Pierre (dir.), *Al-Qaïda dans le texte*, Paris, 2005.

Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leyde, 2000.

Kohlberg,Etan, «Bara'a in Shi'i Doctrine», *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, vol. 7, 1986, p. 139-175.

Kohlberg,Etan, «Some Imami Shi'i Views on the Companions of the Prophet», *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, vol. 5, 1994, p. 145-175.

Kohlberg,Etan, «Some Zaydi Views on the Companions of the Prophet», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. 1, 1976, p.91-98.

Kostiner, Joseph, «Transforming Dualities: Tribe and State formation in Saudi Arabia», Kostiner, Joseph, Khoury, Philip S. (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Londres, 1991, p. 226-251.

Kostiner, Joseph, State, «Islam and Opposition in Saudi Arabia: The Post-Desert Storm Islam and Opposition in Saudi Arabia: The Post-Desert StormPhase», *Terrorism and Political Violence*, no. 2, 1996, p. 75-89.

Kostiner, Joseph, Teitelbaum, *Joshua, State-Formation and the Saudi Monarchy*, Kostiner, Joseph (dir.), *Middle East Monarchies: The Challenge of Modernity*, Boulder, 2000, p. 131-150.

Kostiner, Joseph, *The Making of Saudi Arabia: 1916-1936*, New York, 1993.

Kramer, Martin, *Islam Assembled: The Advent of Muslim Congresses*, New York, 1986.

Lacey, Robert, *The Kingdom: Arabia and the House of Saud*, New York, 1981.

Lackner, Helen, *A House Built on Sand: A Political Economy of Saudi Arabia*, Londres, 1978.

Lacroix, Stéphane, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-LiberalReformists», *The Middle East Journal*, no. 3, 2004, p. 345-365.

Lacroix, Stéphane, «Betwen Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism», Roel Meijer (dir.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Londres, 2009, p. 58-80.

Lacroix, Stéphane, «L'Apport de Nasir al-Din al-albani au salafisme contemporain», Rougier, Bernard (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme*, Paris, 2008, p. 45-64.

Lacroix, Stéphane, *Les Islamistes saoudiens: une insurrection manquée*, Paris, 2010.

Lambton, Ann, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981.

Landau-Tasseron, Ella, «The «Cyclical Reform»: A Study of the mujaddid Tradition», *StudiaIslamica*, no. 70, 1989, p. 79-117.

Laoust, Henri, «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad», *Revue des* ètudes Islamiques, t. 27, 1959, p. 67-128.

Laoust, Henri, «Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides», *Revue des* ètudes Islamiques, t. 27, 1960, 1-71.

Laoust, Henri, «Le réformisme orthodoxe des «salafiyya» et les caractères généraux de sonorientation actuelle», *Pluralismes dans l'Islam*, Paris, 1983.

Laoust, Henri, «Les premières professions de foi hanbalites», *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1957, p. 7-35.

Layish, Aharon, «Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine», *Journal of the American Oriental Society*, no. 2, 1987 p. 279-292.

Le Goff, Jacques, «Les Trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale», *Annales ESC*, no. 34, 1979, p. 1187-1215.

Leca, Jean, «A propos de l'Etat: la leçon des «Etats non-occidentaux», ètudes dédiées àMadeleine Grawitz: liber amicorum, Paris, 1982, p. 201-225.

Leca, Jean, Grawitz, Madeleine (dir.), *Traité de science politique*, Paris, 1985.

Leca, Jean, Schemeil, Yves, «Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe», *International Political Science Review*, no. 4, 1983, p. 455-494.

Leroi-Gourhan, André, èvolution et technique I: Homme et matière, Paris, 1943.

Lévi-Strauss, Claude, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.

Little, Donald P., «Did IbnTaymiyya Have a Screw Loose?», *StudiaIslamica*, vol. 41, 1975, p. 93-111.

Little, Donald P., «The Historical and Historiographical Significance of the Detention of IbnTaymiyya», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, 1973, p. 311-27.

Londres, 1991, p. 226-251.

Lucas, Scott C., *Constructive Critics, Hadîth Literature, and the Articulation of Sunnî Islam*, Leyde, 2004.

Madeleine Grawitz: liber amicorum, Paris, 1982, p. 201-225.

Madelung, Wilferd, «The Sufyânî Between Tradition and History», *Studia Islamica*, no. 63, 1986, p. 5-48.

Madelung, Wilfred, «The Origins on the Controversy Concerning the Creation of the Koran», Barral, J.M (dir.), *Orientaliahispanica*, Leyde, 1974, p. 504-525.

Madelung, Wilfred, *The Succession to Muhammad*, Cambridge, 1997.

Makdisi, George, «Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History», *Studia Islamica*, no. 17 et 18, 1962 ;le même, *Ibn 'Aqîl*, p. 407 et suivantes.

Makdisi, George, «IbnTaimiya: A Sufi of the Qadiriya Order», *American Journal of Arabic Studies*, no. 1, 1973, p. 118-129.

Makdisi, George, «L'isnâd initiatique soufi de Muwaffaqal-dîn Ibn Qudâma», *Louis Massignon*, Paris, 1970, p. 88-99.

Makdisi, George, «Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam», von Grunebaum, G.E. (dir.), *Theology and Law in Islam*, p. 79-80.

Makdisi, George, «The Hanbali School and Sufism», *Actes du 4e congrès d'études arabes et islamiques*, Leyde, 1974, p. 61-72.

Makdisi, George, *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle*, Damas 1963.

Mansûr, Muhammad al-, *al-Maghribqabl al-isti'mâr: al-mujtama' wa al-dawla-wa al-dîn (1792-1822)*, Casablanca, 2006.

Margoliouth, David Samuel, «On Mahdis and Mahdiism», *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916, p. 213-223.

Mark, J. R., «Saudis Sufis: Comprimise in the Hijaz, 1925-1940», *Die Welt des Islams*, no. 3, 1997, p. 349-368.

Marx, Karl, *Les Luttes de classes en France 1848-1850*, Paris, 1984.

Marx, Karl, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, 1984.

Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954.

Médard, Jean-François, «l'ètat néo-patrimonial en Afrique noire», Jean-François Médard (dir.), ètats d'Afrique noire: Formation, mécanisme et crise, Paris, 1991, p. 323-353.

Médard, Jean-François, «L'ètat patrimonialisé», *Politique africaine*, 39, septembre 1990, p. 25-36.

Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leyde, 1997.

Mérad, Ali, *Le réformisme musulman en Algérie*, Paris-La Haye, 1967.

Metcalf,Barbara D.,*Islamic revival in British India. Deoband 1860-1900*, Princeton, 1982.

Migdal, Joel S, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton, 1988.

Molé, Marijan, *Les Mystiques musulmans*, Paris, 1965.

Morabia, Alfred, *Le Gihad dans l'islam médiéval*, Paris, 1993.

Mosca, Gaetano, *The Ruling Class*, New York et Londres, 1939.

Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: MeccanFiqh Before the Classical Schools*, Leyde, 2002.

Mouline, Nabil, «Pouvoir et transition générationnelle en Arabie Saoudite», *Critique internationale*, no. 46, 2010, p. 125-146.

Mouline, Nabil, *Le Califat imaginaire d'Ahmad al-Mansûr: pouvoir et diplomatie au Maroc au XVI^e siècle*, Paris, 2009.

Mourad, Suleiman Ali, *Early Islam Between Myth and History: al-Hasan al-Basrî (d. 728) and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leyde, 2006.

Mousnier, Roland, *Les XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1993.

Nawas, John A., «The Mihna of 218 A. H./833 A. D. Revisited: An Empirical Study Author», *Journal of the American Oriental Society*, no. 4, 1996, p. 698- 708.

Nawas, John A., «A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Mihna», *International Journal of Middle East Studies*, no. 26, 1994, p. 615-29.

Niblock, Tim (dir.), *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, Londres, 1981.

Niblock, Tim, *Saudi Arabia: power, legitimacy and survival*, Londres, 2006.

Nonneman, Gerd, Aarts, Paul (dir.), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Relations*, Londres, 2005.

Obaid, NawafetCordersman, Anthony, *Al-Qaeda in Saudi Arabia: Asymmetric Threats and Islamics Extremists*, Washington, 2005,

Ochsenwald, William, «Saudi Arabia and the Islamic Revival», *International Journal of Middle Eastern Studies*, no. 3, 1981, p. 271-286.

Ochsenwald, William, «Saudi Arabia», Hunter, Shireen T., *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, Bloomington, 1988.

Owen, Roger, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, Londres, 1992.

Pareto, Vilfredo, *Traité de sociologie générale, Œuvres complètes*, t. XII, Genève, 1968.

Paris, 1983.

Patton,W.M,*Ahmed b. Hanbal and the Mihna*, Leyde, 1897.

Peter Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971.

Petitat, André, «Le paradigme de la reproduction et ses limites», *Revue européenne des sciences sociales*, no. 63, 1982, p. 5-27.

Picard, Elizabeth (dir.), *La Politique dans le monde arabe*, Paris, 2006.

Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, 1980.

Popovic, Alexandre, et Veinstein, Gilles (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, 1996.

Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, 1971.

Radcliffe-Brown, Alfred, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, 1972.

Rasheed, Madawi al- (dir.), *Transnational Connections and the Arab Gulf*, Londres, 2005.

Rasheed, Madawi al-, «Circles of Power: Royals and Society in Saudi Arabia», Nonneman, Gerd, Aarts, Paul (dir.), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Relations*, Londres, 2005, p. 185-213.

Rasheed, Madawi al-, «Deux prédécesseurs saoudiens de Ben Laden», *Critique Internationale*, no. 17, 2002, p. 35-43.

Rasheed, Madawi al-, «Dynasties durables et dynasties non durables: les Rachid et les Sa'ud en Arabie centrale», *Monde Arabe Maghreb Machrek*, janvier-mars 1996, no. 147, 1996, p. 13-25.

Rasheed, Madawi al-, «God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia inthe 1990s», *Middle East Journal*, no. 3, 1996 p. 360-371.

Rasheed, Madawi al-, «The Shi'a of Saudi Arabia: a Minority in Search of Cultural Authenticity», *British Journal of Middle Eastern Studies*, February 1998, no. 1, 1998, p. 121-138.

Rasheed, Madawi al-, *A History of Saudi Arabia*, New York, 2002.

Rasheed, Madawi al-, *Contesting the Saudi State*, Londres, 2007.

Rasheed, Madawi al-, Madawi, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a NewGeneration*, Londres, 2007.

Rasheed, Madawi al-, *Politics in an Arabian Oasis: the Rashidi Tribal Dynasty*, Londres, 1991.

Rasheed, Madawi al-, Vitalis, Robert (dir.), *Counter-Narratives: History, ContemporarySociety, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, New York, 2004.

Riedel, Bruce etSaad Bilal Y., «Al Qaeda's Third Front: Saudi Arabia», *The Washington Quarterly*, no. 2, 2008, p. 33-46.

Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leyde, 1970.

Roy, Olivier, *L'*èchec de l'islam politique, Paris.

Roy, Olivier, *L'Islam mondialisé*, Paris, 2002.

Rugh, William A., «Education in Saudi Arabia: Choices and Constraints», *Middle East Policy*, no. 2, 2002, p. 40-55.

Rugh, William A., «Emergence of a New Middle Class in Saudi Arabia», *Middle East Journal*, no. 1, 1973, p. 7-20.

Sachedina, AbdulazizAbdulhussein, *Islamic Messianism, the Idea of the* Mahdi *in TwelverShi'ism*, Albany, 1981.

Salamé, Ghassan (dir.), *Démocraties sans démocrates: politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, 1994.

Salamé, Ghassan (dir.), *The Foundations of the Arab State*, Londres, 1987.

Salamé, Ghassan, «Islam and Politics in Saudi Arabia», *Arab Studies Quarterly*, no. 3, 1987, p. 306-325.

Salamé, Ghassan, «Political Power and the Saudi State», *MERIP Reports*, October 1980, p. 5-22.

Satow, Roberta Lynn, «Value-Rational Authority and Professional Organizations: Weber Missing Type», *Administrative Science Quarterly*, vol. 20, 1975, p. 526-531.

Schacht, Joseph, *Introduction au droit musulman*, Paris, 1999.

Schimmel, Anne Marie, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, 1997.

Schmitter, Philippe, «Still the Century of Corporatism?», *Review of Politics*, no. 1, 1974, p. 85-131.

Schulze, Reinhard, «La Da'wa saoudienne en Afrique de l'Ouest», Otayek, René (dir.), *Le Radicalisme islamique en Afrique subsaharienne, da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, 1993, p. 25-38.

Schulze, Reinhard, *A Modern History of the Islamic World*, New York, 2002.

Schulze, Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20, Jahrhundert: Untersuchungenzur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leyde, 1990.

Sékaly, Achille, Le congrès du khalifat et le congrès du monde musulman, Paris, 1926.

Shaban, M. A., *Islamic History. A New Interpretetion*, Cambridge, 1978.

Sirriyeh, Elizabeth, «Wahhabis, Unbelievers and the Problems of Exclusivism», *BritishSociety for Middle Eastern Studies Bulletin*, no. 2, 1989, p. 123-132.

Sourdel, Dominique, «La politique religieuse du calife 'abbâside al-Ma'mûn», *Revue des études islamiques*, no. 33, 1962, p. 26-48.

Sourdel, Dominique, *L'*ètat impérial des califes Abbassides, Paris, 1999.

Steinberg, Guido, «Ecology, Knowledge and Trade in Central Arabia during the 19th and Early 20th Centuries», Madawi Al-Rasheedet Robert Vitalis(dir.), *Counter Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, p. 77-102.

Steinberg, Guido, «Material Conditions, Knowledge and Trade in Central Arabia during the 19th and early 20th century», Communication présentée au Second *Mediterranean Socialand Political Research Meeting* à Montecatini Terme (Italie), 21-25 Mars 2001, Disponiblesur: http://cadmus,iue,it/dspace/bitstream/1814/1774/1/02_16,pdf.

Steinberg, Guido, «The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Ahsâ'), 1913-1953», Rainer Brunner et Werner Ende (dir.), *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*, Leyde, 2002, p. 245-254.

Steinberg, Guido, «The Wahhabi Ulama and the Saudi State: 1745 to the Present», Nonneman, Gerd, Aarts, Paul (dir.), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy,Society, Foreign Relations*, Londres, 2005, p. 11-34.

Swartz, Merlin, «The Rules of Popular Preaching in 12th Century Baghdad, according to IbnJawzi», George Makdisi (dir.), *Prédictionetpropagande au Moyenôge*: Islam, Byzance et Occident, p. 223-240.

Teitelbaum, Joshua, *Holier Than Thou: Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington, 2000.

Teitelbaum, Joshua, *The Rise and Fall of the Hashimite Kingdom of Arabia*, Londres, 2001.

Thomas, Dominique, *Les Hommes d'al-Qaïda: discours et stratégies*, Paris, 2005.

Troeller, Gary, *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa'ud*, Londres, 1976.

Trofimov, Yaroslav, *The Siege of Mecca*, New York, 2007.

Tyan, èmile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, Leyde, 1960.

Urvoy, Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, 2006.

'Uthaymîn, 'Abd Allâh al-, Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb. The Man and his Works, Londres, 2009.

Vassiliev, Alexei, *The History of Saudi Arabia*, Londres, 2000.

Veyne, Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, 2007.

Vincent, Gilbert et autres, *Les nouveaux clercs, prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines*, Genève, 1985.

Vitalis, Robert, «Black Gold, White Gold: An Essay on American Exceptionalism, Hierarchy and Hegemony in the Gulf», *Diplomatic History*, no. 2, 2002, p. 185-213.

Vitalis, Robert, *America's Kingdom: Mythmaking on the Saudi oil frontier*, Stanford, 2007.

Vogel, Franck E., *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Leyde, 2000.

Vogel, Frank E., «The Public and Private in Saudi Arabia: Restrictions on the Powers ofCommittees for Ordering the Good and Forbidding the Evil», *Social Research*, no. 2, 2003, p. 749-768.

Voll, John, «Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 38, no. 1, 1975, p. 32-39.

Wagemakers, Joas, «The Transformation of a Radical concept: *al-wala' wa al-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi», Roel Meijer (éd.), *Global Salafism. Islam's New ReligiousMovement*, Londres, 2009, p.81-106.

Weber, Max, èconomie et société, Paris, 1995.

Weber, Max, *Le Savant et le politique*, Paris, 1963.

Weber, Max, *Sociologie des religions*, Paris, 1995.

Weismann, Itzchak, «The Naqshbandiyya-khalidiyya and Salafi Challenge in Iraq», *Journal of the History of Sufism*, vol. 4, 2004, p. 229-240.

Weismann, Itzchak, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leyde, 2001.

Willer, David E., «Max Weber's Missing Authority Type», *Sociological Inquity*, vol. 37, 1967, p. 231-239.

Wright, C.W., L'èlite du pouvoir, Paris, 1969.

Yamani, Mai, *Changed Identities: the Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*, Londres, 2000.

Yamani, Mai, *Cradle of Islam: the Hijaz and the quest for an Arabian identity*, Londres, 2004.

Yassini, Ayman al-, *Religion and State in the kingdom of Saudi Arabia*, Boulder, 1985.

Yizraeli, Sarah, The *remaking of Saudi Arabia: The Struggle Between King Sa'ud andCrown Prince* Faysal, 1953-1962, Tel Aviv, 1997.

Zaman, Muhammad Qasim, «The Caliphs, the 'Ulama', and the Law: Defining the Role and Functions of the Caliph in Early 'Abbassid Period», *Islamic Law and Society*, no. 1, 1997, p. 1-36.

Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the Early Abbâsids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leyde, 1997.

Zeghal, Malika, *Gardiens de l'Islam: les oulémas d'al-Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris, 1996.

Zubaida, Sami, *Islam, the people and the state: essays on political ideas and movementsin the Middle East*, Londres, 1993.